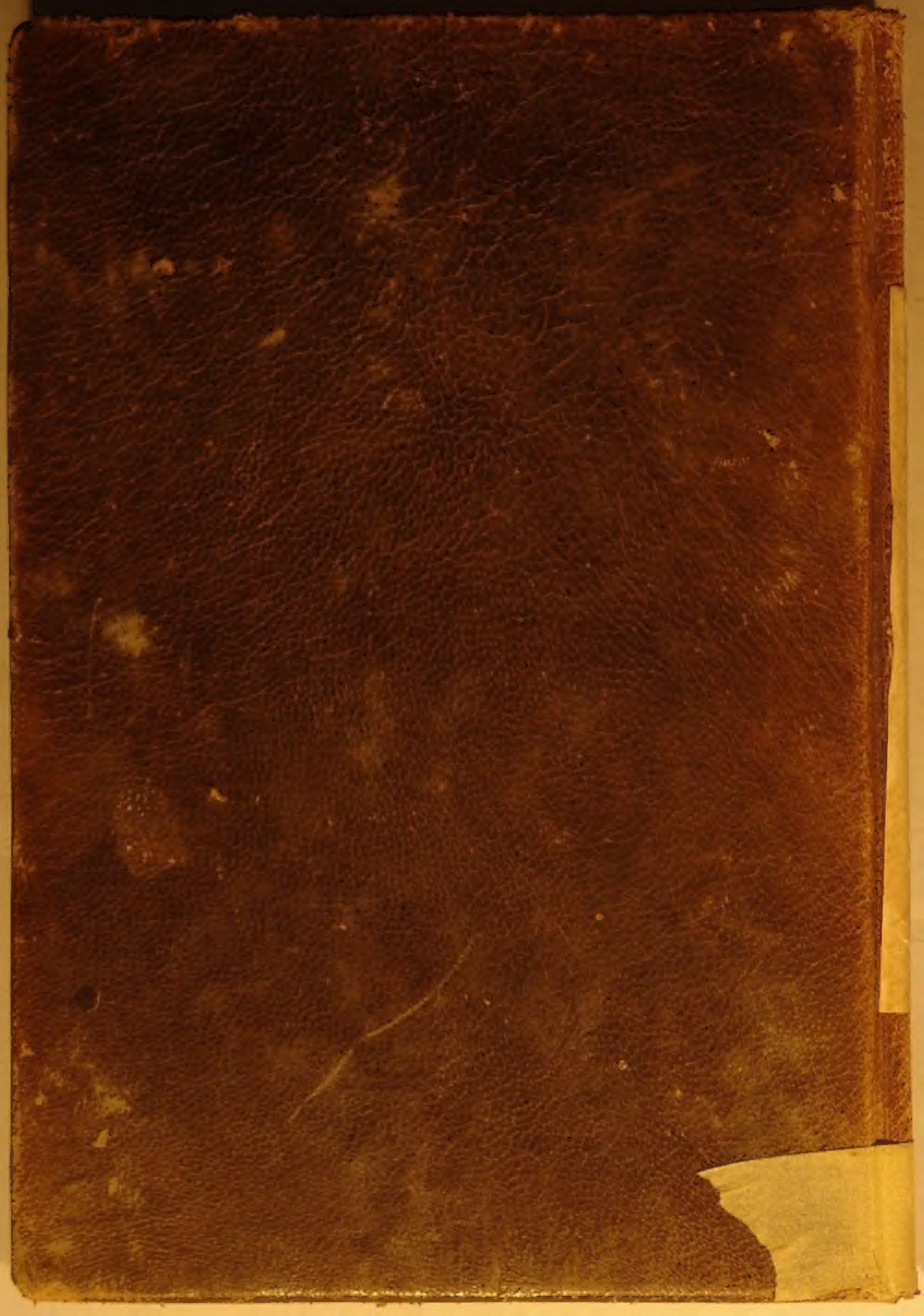


هو

بسم الله الرحمن الرحيم
قد كان لغيري ويكون حالاً لي
وانا الاحقر محمد حسن [illegible]
[illegible] ١٣٢٤
ربيع الاول سنة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

بنام آنکه جان را فکرت آموخت
چراغ دل بنور جان برافروخت

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن
ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

توانائی که در یک طرفة العین
ز کاف و نون پدید آورد کونین

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين
احمد بن زين الدين الاحسائي ان جناب الموفق المقدس المسدد والاكرام المجد جناب
الاخوند الاوحد جناب الاخوند الملا شهيد بن المقدس المبرور حسينعلي الشبستري
سلك الله به رضاه وبلغه ما يتمناه من امر آخرته ودنياه قد التمس مني اثبات بعض
الكلمات في بيان معنى ما ذكرته واشرت اليه في الرسالة التي سميتها بالفوائد وهي
مشتملة على اثنتي عشرة فائدة لانها لما كانت مشتملة على معان لم يذكرها احد من العلماء
ولم يعثر عليها شخص من الحكماء حتى كان تاصلها في اليقين وابتناء الحق عليها في الدين
في غربة مجهولة اذ لم يجر على الخواطر ولم تكتب في الدفاتر وانما نبهوا على عليها ائمة الهدى
عليهم السلام في الاخبار المروية عنهم وفيما فسروه من كتاب الله فاشار الي سلمه الله
وبلغه كل ما يتمناه من امور دنياه وعقباه ان ابين ذلك بيانا يفهم منه عبارة تلك
الرسالة ويحصل منه صريح الدلالة ولكن لم يذكر الدليل لان الغاية معرفة المراد من عبارتها
والوقوف على اشاراتها وكان ذلك الالتماس منه في طريق سفرنا مع جنابه المحترم
الى مكة المشرفة ومعلوم ان في مثل تلك الحال لا يتمكن الانسان من اثبات الاستدلال
لكثرة الاشتغال والملال وغاية التشويش والاستعجال بالحل والارتحال وذكر لي
ايده الله ان هذا امر واجب لتوقف الانتفاع بها وفهم عباراتها عليه فحيث كان

نحذر

عندي معلوماً لعدم الانس بها ولم تكن تلك المعاني مذكورة في كتاب ولا حاوية في
سؤال ولا جواب ليراجع الطالب الى ذلك الكلام ليفهم منه المراد وانما هي اشياء بالنسبة
لما ذكره العلماء والحكماء غريبة مستنكرة ولكن كانت بين ائمة الهدى عليهم السلام وبين
خواص شيعتهم مذكورة مشتهرة وكان سلمه الله على ما الزمت نفسي من حقه ملتمساً لذلك
اوجبت ذلك الالتماس علي الا اني اتي بما يسهل الاتيان به لان هذا من مثل
هذا الحال غاية المقدور ولا يسقط الميسور بالمعسور مستعيناً بالله على الاداء سائلاً
منه عز وجل الرضا انه على كل شيء قدير صدرت المتن بقولي قلت والبيان بقولي
اقول ليتبين من ذلك الفروع والاصول قال اني لما رأيت كثيراً من الطلبة يتعمقون
في المعارف الالهية اقول ذلك لشدة تحقيقاتهم وكثرة تدقيقاتهم وايراداتهم
للاشكالات واثباتهم للاعتراضات حتى لا تكاد تجد شخصين متوافقين وذلك
لاختلاف افهامهم وانظارهم وتغاير مذاقاتهم واعتباراتهم والسبب في ذلك
انهم يقولون ان الاعتقادات امور عقلية ولا يجوز التقليد فيها ويلزم من هذا ان
كل واحد يثبت ما يفهم حيث كان الظاهر تابعاً للباطن ودليلاً عليه كما قال الرضا ع
قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هاهنا وانت اذا نظرت
الى صور اجسامهم وكلماتهم وافعالهم الطبيعية رأيتها كلها مختلفة وهي صفة بواطنهم
فاذا جرى كل واحد منهم على مقتضى طبيعة خاصة كما هو معنى قولهم ان الاعتقادات امور
عقلية لا يجوز فيها التقليد وجب ان يختلفوا ولا يتفقوا ابداً بخلاف الذين يعتقدون
بعقولهم بما يفهمونه من شيء واحد بان يكون كل واحد منهم طالباً للمراد من ذلك الشيء
الواحد فانهم لا يختلفون لاجتماعهم عليه مثاله اذا نظر جماعة الى شخص حاضر عندهم فانهم
لا يختلفون في وصفه اختلافاً كثيراً الا ان افهامهم في ادراك صفاته تابعة لالطافهم
فيفهمون مما رأوا وهؤلاء مثال الذين يعتقدون بعقولهم بما علمهم الله سبحانه واخرهم

نبيه او وصيائه ع فانهم لا يكادون يختلفون لان كلام الله وكلام نبيه واهل بيته ع
يجمعهم واما الذين يعتقدون ما يخطر على خواطرهم من غير او جامع يرجع تلك الخواطر
اليه بل كل واحد منفرد عن غيره فانهم كما كانوا مختلفين في الصور لا تجد اثنين على
صورة واحدة كذلك هم في اعتقاداتهم قلت ويتوهمون انهم تعمقوا في المعنى المقصود
اقول يتوهمون ان تدقيقاتهم انما هو في تحقيق الحق الذي هو المقصود وليس
كذلك لان المعنى المقصود هو معرفة الله كما وصف نفسه على السنة اوليائه لا على السنة
المتكلمين والحكماء فاذا كان سبحانه اكمل الدين لنبيه ص ونبيه قد استحفظه كله عند اوصيائه
عليه وعليهم السلام قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فمن اراد ان يعرف الله تعالى بعقله
فليعرفه بما وصف به نفسه ولا وصف نفسه الا على السنة اوليائه ع على محمد وآله ع
فالواجب عليه ان ينظر فيما قالوا ويفهم ما ارادوا واما من لم ينظر في ذلك ويريد ان يعرف
الله سبحانه فانه لا يقع فهمه الا على الباطل لانه ما وصل الى الازل ولم يره ليصف ما راى
والعقول لا تدرك تلك الامور المقدسة عن الادراك فكيف يعرف الله من لم ياخذ
عن الله تعالى قلت وهو تعمق في الالفاظ لا غير اقول لانهم اذا لم يصلوا الى القديم تعالى
ولم ينزل اليهم كان ما يعرفون ما يدل لهم اللفظ عليه ولهذا قالوا ان الوجود يطلق على
الله سبحانه وعلى المخلوق بالاشتراك المعنوي لانهم يقولون ان المفهوم منه هو المعنى
المصدري الرابطي او النسبي او البسيط المعبر عنه بالفارسية هست وهذا عندهم
هو حقيقة الشيء سواء كان واجبا او ممكنا فيلزمهم ان يكون الخالق عز وجل والمخلوق
من سنخ واحد فيلتزمون به ولا شك ان من كان كذلك فهو مشابه لغيره ويلزم
منه القول بالحدوث في الواجب تعالى ولو انهم رجعوا في تعقلهم وفهمهم الى ما وصف
به نفسه لاستقام اعتقادهم مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان من صدق بما انزل في
كتابه بانه تعالى ليس كمثله شيء لم يقل بان الوجود يصدق على الرب والعبد حقيقة

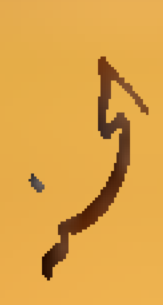
بطريق الاشتراك المعنوي لاستلزام ذلك المساواة التي هي اشد من المماثلة ومن قال بالله
بالاشتراك المعنوي فانه انما عول على مدلولات الالفاظ فان وجود ذاته تعالى وجود في الحقيقة
ووجود العبد المخلوق الفاني وجود في الحقيقة وهذا معنى قولي وهو تعمق في الالفاظ الخ
قلت رايت انه يجب علي ان اردعهم بعجايب المطالب اقول اني لما اردت
هداية من سبقت له العناية بالنجاة ولا يمكن ذلك في حق من عنده علم بشيء خصوصا
من تسمى بالعلم فانه قد انس بالاشياء لا تقدر نفسه على مفارقتها ولا تقدر ان تشك فيه
انه كان لا يعلم حتى تعلم فاذا سمع خلاف ما عنده رده بشيء من كلامهم فترضى نفسه به
بالبقاء على الحالة الاولى واما اذا ذكرت اشياء لم يسمع بها ولم يذكر قط فلا يكون له
سبيل الى فهمها فضلا عن ردها لان نفسه تروع اذا سمع شيئا غريبا فتعطل الاطلاع
عليه مع الغفلة عن معارضة فيكون مع قلبه فارغا فيتمكن من فهم هذا الامر الجديد الذي فيه
نجاته وهذا معنى قولي اردعهم بعجايب المطالب قلت لم يذكر اكثرها في كتاب
ولم يجد ذكرها في خطاب اقول لم يذكر اكثرها في كتاب يعني انه قد يذكر بعض منها في
كتاب الا انه ليس على هذا النحو من البيان او يذكر مجملا مثل ما ياتي في ذكر الحصص الحيوانية
في الانسان والفرس والطير فانهم يذكرون انها حقيقة واحدة هي الحيوان وانها
متساوية وانما تميز بالفصول وانما قد ذكرتها على نحو ما عثر عليه الحكماء ولا وقف عليه
العلماء لانهم ياخذون تحقيقات علومهم بعض عن بعض وانا لما لم اسلك طريقهم
واخذ تحقيقات ما علمت عن ائمة الهدى عليهم السلام لم يطلق على كلماتي الخطاء لان ما اثبت
في كتبي فهو عنهم عليهم السلام وهم معصومون عن الخطاء والغفلة والزلل ومن اخذ عنهم لا يخطي
من حيث هو تابع وهو تاويل قوله تعالى سيروا في الارض ليالي واياما امنين وقولي
ولم يجد ذكرها في خطاب يعني انه انما يذكر في الاحاديث بالاشارة والتلويح لاهله
وعلى انه قصد اسباب قلت ويكون ذلك بدليل الحكمة اقول الحكمة قد يطلق

يراد بها الحكمة العلمية وقد يراد بها الحكمة العملية ونحن نريد بها الحكمة العلمية والعملية معا
لان دليل الحكمة هو الدليل الكشفي العياني الذي يخبر به المستدل بعد معاينته لما
اراد من معاني الالفاظ لا مجرد الالفاظ والكل يدعي ذلك ولكن الدعوى بغير شروط
المدعي بها باطلة فنقول دليل الحكمة العلمية والعملية بشروطهما لان احدهما لا يكفي عن الاخر
ولمن كان بشروطه وشروط العلمية ان يجمع قلبه على استماع المقصود والتوجه اليه من
غير ان يريد العناد والرد لانه لو استمع وهو يريد الرد والعناد كان مشتغلا بغير
ما هو بصدده فيتفرق قلبه ولا يفهم المراد وان لا تركن نفسه الى ما انست به فان
حب الشيء يعمي ويصم حتى انه يصعب عليه مفارقة ما عنده ولو ظهر له كونه مرجوحا و
فيتكلف الجواب عما يخالفه وان لا يعتمد على مجرد ما عنده من القواعد والضوابط فان
من اعتمد على ذلك غالبا لا يكاد يصيب الحق بل يرى كل ما يوافق قواعده صحيحا و
لو كان عند نفسه مرجوحا فاذا التفت الى مرجوحيته اغمض عنه لاعتماد العقل
على قواعده ويرى كل ما يخالفها باطلا ولو وجد في نفسه راجحيته او حقيقته اتكالا
حقيقته صح
على قواعده ولعل الغلط انما هو من القواعد اما في اصل صحتها او في عمومها فاذا
ترك العناد والانس بالمسئلة وعدم الالتفات الى القواعد وانما ينظر من ما يرد
عليه من الكتاب والسنة وفيما اراه الله سبحانه من اياته في الافاق وفي نفسه بمحض
فهمه وذكائه بحيث يكون متعلما من الكتاب والسنة وايات الله سبحانه قابلا منها
مصدقا لها يكون تابعا ولا يكون مؤولا للكتاب والسنة وايات الله على ما يلائم
مراده وشهوته فيكون متبوعا وهي تابعة له وشروط العملية ان يكون مخلصا لله
عز وجل في توحيده وعبادته بحيث لا يكون له غرض الا رضى الله سبحانه في كل
شيء فاذا تمت له شروط العلم وشروط العمل جميعا على الوجه المطابق للكتاب
والسنة حصل له دليل الحكمة الذي لا يعرف احد الا به قلت لان الذين كانوا

طلبا من الغاية دليل المجادلة بالتي هي احسن **اقول** واعني بدليل المجادلة بالتي هي
احسن ما ذكره العلماء في كتبهم من البراهين والاقيسة بكل انواعها كما هو مقرر في المنطق
وفي علم الاصول وهذه الادلة انما هي مستنبطة من ادراكات عقولهم وافهامهم ولو عرف
بها الله لكان مدركا بعقولهم وافهامهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا اذا كانت المجادلة
بالتي هي احسن بان يحكم الدليل على نحو ما قرر في محله واما لو كان بخلاف ذلك لم ينتفع
به ولم يكن جاريا في غير معرفة الله سبحانه **قلت** وذلك لا يوصل الا الى عالم الصور
او المعاني **اقول** يعني ان الدليل المجادلة بالتي هي احسن على كمال ما ينبغي فيه لا يوصل
الا الى عالم الصور التي هي المحدودة بالابعاد سواء كانت جوهرية كالنفوس او عرضية
كالاشباح المثالية او المعاني التي هي ذوات المادية سواء كانت مادتها عنصرية او
نورية ام غيرهما كمعاني المصادر لان المراد بها ما هو اعم من الذوات المعاني الاصطلاحية
اعني ما وضعت الالفاظ بازائها او ما ليس تحته وسواء كانت كلية او جزئية لان المراد
منها حقايق الاشياء المطلقة سواء كانت المواد خاصة ام الاشياء المركبة منها ومن
الصور مع قطع النظر عن التركيب والحاصل ان جميع ذلك اعني ما يكون مدركا ومحصلا
بدليل المجادلة لا ينفك عن الاشارة العقلية او الحسية وكل ذلك يستلزم الحصر و
الاحاطة وكل شيء من ذلك غير جار في معرفة الذي لا تدركه الابصار ولا تحويه خواطر
الافكار فلذا قلنا بان هذا الدليل لا يوصل الا الى عالم الصور او المعاني وما كان
كذلك امتنع استعماله فيما ليس كذلك **قلت** ولا يوصل الى معرفة الاشياء كما هي كما قال
اللهم ارني الاشياء كما هي **اقول** ان دليل الحكمة يوصل من استعمله الى حقايق الاشياء
على ما هي عليه في نفس الامر وهي التي يسئلها من ربه ان يريه اياها لان الاشياء اذا
نظرت اليها من حيث هي كانت مجردة عن كل ما سوى ذواتها والشيء اذا نظرت اليه
مع قطع النظر عن جميع مشخصاته ومميزاته خلص من جميع الجهات والكيفيات

والنفس واذا خلص من ذلك كله تجرد عن الاشارات والهيئات والاوضاع فلا يكون
معنى ولا صورة لاستلزامهما الاشارة قلت ولا يوصل الى ذلك الا بدليل الحكمة اقول
لانه يوصل الى معرفة الشيء معرى عن كل شيء حتى من هيئة التعري والتجرد عن التكيف
والاشارة بخلاف غيره من دليل الموعظة الحسنة ودليل المجادلة بالتي هي احسن
قلت وارجو من الله في ذلك ان يهدي من التمس الهدى بهذا الدليل سواء
السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل اقول انما قلت من التمس الهدى بهذا الدليل
لان من كان كذلك لابد وان يكون همه رضى الله لا غير ومن كان كذلك لا يقصد العناد
ولا الركون الى ما انست به نفسه ولم يتبين له انه مرجوح ولا يرجع الى قواعده لا
غير مع ان ما خالفه فهمه انما جار على قواعد تعارض قواعده وربما يكون اصح منها
وانما يطلب الحق ويروح محض لعدم تقصيره وقد ضمن الله سبحانه لمثل هذا ان يهديه
الى الحق الذي يرضى به كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله
لمع المحسنين فلا يكون في الحقيقة مجاهدا في الله الا اذا وفق لاستعمال هذا الدليل
وذلك لان الله سبحانه لا يخلف وعده فلو كان ما يدعونه يصدق باستعماله على طالبه
انه مجاهد في الله لكان كل من فعل ذلك وصل الى العلم الذوقي لضمان الله تعالى للمجاهد فيه
فلما لم يصل اولئك الى العلم العياني بمثل استعمال المجادلة التي هي احسن علم بان ذلك
لا يتحقق به المجاهدة في الله وانما يتحقق باستعمال دليل الحكمة بشرائطه التي يتحقق بها دليل
الحكمة من مثل الشروط التي ذكرناها التي هي الصدق في العلم والعمل كما اشرنا اليه سابقا
قلت الفائدة الاولى في ذكر تفصيل الادلة الثلثة اقول يعني في ذكر بيان اقسامها
وانها تنقسم باعتبار انواعها الى ثلث ادلة قلت وذكر مستندها وشروطها اقول يعني
في ذكر منشاها الذي تتحصل هي منه وشرطها الذي تتحقق به على كمال ما ينبغي قلت
اعلم هداك الله ان الادلة ثلثة كما قال سبحانه لنبيه ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة

الفائدة الاولى



الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالاول دليل الحكمة اقول يعني ان قوله تعالى ادع الى سبيل
ربك خطاب لنبيه بانك ايها النبي ادع الى سبيل ربك اي ما يريد الله سبحانه من عباده
المكلفين باحد الادلة الثلثة لان المدعوين من المكلفين ثلثة انواع فان كان من
الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء ادعهم الى الحق الذي يريد الله منهم من معرفته بدليل الحكمة
يعني بالدليل الذوقي العياني الذي يلزم منه العلم بالضرورة والبداهة بالمستدل
عليه لانه نوع من المعاينة مثل ما قلنا في كثير من كتبنا ومباحثاتنا ردا على من يقول ان حقايق
الاشياء كلها مثبتة في ذاته تعالى بنحو اشرف ثم افاضها الخ بان قلنا لا بد وان يكون
لذاته تعالى قبل الافاضة حال مغاير لما بعد الافاضة سواء كان التغير في نفس الذات
ام فيما هو في الذات لانه ان حصل التغير في الذات لزم حدوث الذات وان
حصل التغير فيما هو بالذات اعني حقايق الاشياء الكامنة فقد كانت الذات
محلا للمتغير المختلف ويلزم من ذلك حدوث الذات وهذا شيء قطعي ضروري من
نوع دليل الحكمة وهو اشرف الادلة ولهذا قدمه الله سبحانه على اخويه فقال ادع الى
سبيل ربك بالحكمة الاية فلهذا قلنا فالاول دليل الحكمة قلت وهو آلة للمعارف
الحقيقية اقول يعني ان دليل الحكمة آلة لتحصيل المعارف الحقية وبه يعرف الله لا
بغيره من الادلة فالذين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الموعظة الحسنة لا يحصل
لهم المعرفة الحقة وذلك كما اذا قلت اذا اعتقدت ان لك صانعا فلا شك في كونك
ناجيا من عقوبته وان لم يعتقد لم تقطع بنجاتك من عقوبته بل يجوز ان يعذبك فلا يحصل
لك القطع بالنجاة الا مع اعتقاد وجوده تعالى فهذا دليل الموعظة الحسنة ومثل هذا
لا تحصل به المعرفة الحقة وانما هو بيان طريق السلامة وكذلك مثل دليل المجادلة بالتي
هي احسن كما اذا قلت ان كان في الموجودات قديم خالق وليس بمخلوق ثبت الواجب
تعالى والا فلا بد لها من صانع اذ يستحيل ان توجد نفسها او توجد بغير موجد لها و

كامنة ل

وكلا الوجهين صحيح وهذا دليل المجادلة بالتي هي احسن ومثل هذا لا تحصل به المعرفة الحقة
وانما هو يقطع حجة المخالف بخلاف دليل الحكمة وهو كما اذا قلت ان كل اثر يشابه صفة
مؤثره وانه قائم به اي بفعله قيام صدور كالكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور وكالاشعة
في المنيرات والصور في المرايا فان الاشياء هي ظهور الواجب بها لها لانه تعالى لا يظهر بذاته
والا لاختلفت حالتاه ولا يكون شيء اشد ظهورا وحضورا وبيانا من الظاهر في ظهوره
لان الظاهر اظهر من ظهوره وان كان لا يمكن التوصل الى معرفة الله الا بظهوره مثل القيام
في القعود فان القائم اظهر في القيام من القيام وان كان لا يمكن التوصل اليه الا بالقيام
فقولك يا قائم ويا قاعد فانت انما تعني القائم لا القيام لانه بظهوره لك بالقيام غيب
عنك مشاهدة القيام اصلا الا ان تلتفت الى نفس القيام فيحتجب عنك القائم بالقيام فهذا
الاستدلال الذي هو من دليل الحكمة يكون عند العارف اظهر من كل شيء كما قال سيد الشهداء ع أ
يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك اه فتحصل به المعرفة الحقة
ولا تحصل بغيره اصلا قلت وبه يعرف الله ويعرف ما سواه اقول يعني ان دليل الحكمة به
يعرف الله ويعرف ما سواه اي ما سوى الله سبحانه مثل اياته الدالة عليه تعالى كمعرفة النفس فانك
اذا عرفتها مجردة عن كل نسبة وعن اضافة وعن جميع العوارض والمشخصات بان تعتبرها
مجردة من جميع جهاتها من غير اشارة عرفت الله سبحانه لانها ح هي وصفه لنفسه تعالى فمن
عرف وصفه لنفسه عرفه وهي ح حقيقة ذلك الوصف قلت ومشيده الفؤاد
والنقل اقول يعني انه يشاهد بالفؤاد لانه انما يدرك بنظره والمراد في الفؤاد في
كلام الائمة ع هو الوجود بالمعنى الثاني الذي ذكرته في شرح مشاعر الملا صدر الدين الشيرازي
اعني الشيء من حيث كونه اثر الفعل الله فان الشيء له اعتباران اعتبار من ربه وهو انه
اية الله واثر فعل الله واعتبار من نفسه وهو هويته من حيث نفسه وهي الماهية الثانية
ويحتمل ان يراد بالفؤاد ما ذكرناه بالمعنى الاول وهو اول فايض من فعل الله وهو عندنا هو

لعله ح

المادة

المادة مطلقا وانفعاله عنه فعلى الله هو الماهية الاولى التي هي قابلية والحاصل ان
الفؤاد هو الوجود وهو الذي يعرف الله وبه يعرف الله وهو في الانسان بمنزلة الملك
في المدينة والقلب بمنزلة الوزير واما الحصر دليل الحكمة الاصطلاحي في ادراك الفؤاد
لانه هو الذي يدرك الشيء مجردا عن جميع ما سوى محض وجود الشيء مع قطع النظر
عن جميع عوارض الشيء الذاتية كاركان القابلية ومتمماتها والعارضية بلا اشارة
ولا كيف ولا يحصل من غير الفؤاد فلذلك كان محل المعرفة ولذلك قلنا مستنده الفؤاد
واما النقلي فالمراد به الكتاب والسنة ومعنى كونهما مستند ذلك الدليل انهما محل
استنباطه لاشتمالهما على الاحتجاج به على وجه لا يحتمل الخطاء والغفلة وسيأتي الاشارة
الى بيان ذلك قلت اما النقلي فهو الكتاب والسنة اقول انما قدمنا ذكر النقلي على
ذكر الفؤاد لكونه اصلا للاستنباط ذلك الدليل ومتبوعا للفؤاد ولان الكلام في
النقلي قليل اذ لا يراد بيان ذلك وانما المراد مجرد ذكره واخرنا الفؤاد في البيان لطول
الكلام عليه بالنسبة الى النقلي والمراد بمستنده منهما هو المحكم منهما لا المتشابه قلت
واما الفؤاد فهو اعلى مشاعر الانسان اقول لان مشاعر الانسان الصدر والمراد به
الخيال والنفس الكلية التي هي محل الصدر العلمية كلية او جزئية فهو محل العلم ويقابله
الجهل والقلب وهو محل المعاني واليقين بالنسب الحكمية ويقابله الشك والريب و
الفؤاد وهو محل المعارف الالهية المجردة عن جميع الصور والنسب والاوضاع و
الاشارات والجهات والاوقات ويقابله الانكار فهو اذن اعلى مشاعر الانسان
قلت وهو نور الله الذي ذكره ع في قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
اقول لانه ع يريد بهذا النور هو الفؤاد لان الصادق ع ذكر ان ضياء المعرفة بحج
في الفؤاد وذكر ع في حديث اخر انه هو النور الذي خلق الله منه المؤمن وانه هو نور
الله الذي هو الفراسة كما في الحديث قلت وهو الوجود لان الوجود هو الجهة العليا

من الانسان يعني وجهه ربه اقول كما ذكرنا قبل من ان لكل شيء اعتبارين اعتبار من
ربه وهو الوجود وله وزير يعينه على ما يقتضيه من الطاعات وهو العقل واعتبار من نفسه
وهو الماهية ولها وزير يعينها على ما يقتضيه من المعاصي وهو النفس الامارة بالسوء قلت
ان الوجود لا ينظر الى نفسه ابدا بل ينظر الى ربه كما ان الماهية لا تنظر الى ربها ابدا بل
الى نفسها اقول يعني ان الوجود اثر وصفة لفعل الله والاثر والصفة لا يتحقق و
لو في التعقل الا تابعا متقوما بغيره بخلاف الماهية فانها هي هوية الشيء من حيث هو
فهو لا تعقل الا مستقلا ولهذا قيل انها عدمية الاصل كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض
ما لها من قرار وقد اشار الصادق عم الى هذا المعنى في تفسير قوله تع فمنهم ظالم لنفسه ومنهم
مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله حيث قال عم الظالم يحوم حول نفسه والمقتصد
يحوم حول قلبه والسابق يحوم حول ربه فالاول في هذا الحديث العامل بمقتضى ماهيته فانها
ناظرة الى نفسها لا غير والثاني هو العامل بمقتضى عقله والثالث العامل بفؤاده ووجوده
فانه بمقتضاه ناظر الى ربه لا غير قلت واما شرطه ان تنصف ربك لانك على شطر
بدليل الحكمة انت تحاكم ربك وهو يحاكمك الى فؤادك كما قال سيد الوصيين لا تحيط به
الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها اقول والمراد من شرط دليل الحكمة
ما يتوقف عليه فتح باب النور في فؤاده لانك اذا لم تنصف ربك لم يفتح على فؤادك
باب النور والبصيرة مثلا ان الله تع قال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا
الشيطان انه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم يعني ان الشيطان
يدعوكم الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه فاذا بين لك في نفسك شيئا
حقا فانه سبحانه يحاكمك عند نفسك ويقول افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون فان قبلت منه فتح لك باب النور والهدى

دال

وان لم تقبل منه واتبعت شهوة نفسك او ما تعودت به نفسك او ما يطابق قواعدك و
هي بخلاف ما ظهر لك لم تنصف ربك فاذا لم تنصفه بعد ما بين لك من الحق في نفسك
حجب عنك نور الهدى والفهم فلم تنتفع بما ظهر لك في نفسك فشرطه ان تنصف ربك
بان تتبع ما بين لك من الحق ومعنى قول امير المؤمنين ع بك تجلى لها بها يعني انه سبحانه
لا يظهر بذاته للخلق والا لتغيرت احواله فانه قبل الخلق لم يظهر ثم ظهر ومتغير الاحوال
حادث وانما يظهر للشيء بصنعه له فاذا وجد المصنوع ونظر في نفسه انه مصنوع عرف
ان له صانعا فقد ظهر له به ومعنى قوله ع وبها امتنع منها انه تعالى لما خلقها وجب ان
تظهر متلبسة بصورة المصنوعية من التركيب والتأليف والحاجة والعجز فاذا كانت
كذلك لا تعرف الا ما هي عليه فلا تعرف الا ما كان مثلها فكان وجودها حجابا لها عن ادراك
كنه عزته قلت فربك يخاصمك عندك اقول يعني انه تعالى يقيم عليك الحجة في نفسك
حتى تعرف في نفسك صحة ما يريد منك فان اجبته واقررت بما عرفك اقرارا لا
بخصوص اللسان بل باللسان في الاقوال وبالجنان في الاعتقادات وبالاركان
في الاعمال فقد انصفت ربك وح ينفعك الاستدلال بدليل الحكمة حتى تصل به الى
عالم الانوار وتقف به على حقايق الاسرار والا فلا قلت فزنوا بالقسطاس
المستقيم ذلك خير واحسن تاويلا اقول يعني انك تجتهد في النظر في الآفاق وفي
الانفس مع اجتهادك في اخلاص النية في العلم والعمل ولا تسامح في كثير ولا قليل
قلت وتقف عند بيانك وتبينك وتبيينك على قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا اقول قولنا تقف
عطف على قولنا تنصف يعني انك تقف عند بيانك اي عند ما اثبت لنفسك من
البيان في معارفك واعتقاداتك وعند تبينك اي عند تحصيلك للبيان وطلبك
له وعند تبيينك اي عند تبيينك لغيرك ما خفي عليه تقف عند ذلك كله اي تكون مع

ذاكرا لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الآية لكون ذلك زاجرا لك عن القول
على الله تعالى بغير علم فانك مسئول عما سمعته اذنك وراته عينك ووعاه فؤادك
قلت وتنظر في تلك الاحوال كلها بعينه تعالى لا بعينك لقوله تعالى ولا تمش في الارض
مرحا انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا اقول تنظر في تقدير معارفك
على حسب احتمالك واحتمال من تعلمه في استماعك وابصارك وفهمك فيما لك ولغيرك
تنظر في تلك الامور كلها بعينه تعالى اي العين التي هي وصف نفسه لك اعني وجودك
من حيث كونه اثرا ونورا وهو حالة معرفتك كنفسك اذا كشفت عنها جميع السبحات
من غير اشارة فانها حجة عليك من الله سبحانه لحكمة اعارك اياها لتعرفه بها اذ لا يعرف الا بها
لا بعينك التي هي انت من حيث انك انت فانك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات
المحتاجة الفانية فلا تمش في الارض قابليتك من حيث هي فانه هو المشي المرح لانه مشي
في ظلمات الماهية فانك ح عاجز ذليل ليس لك قدرة على حال ولا استقلال فلا تقدر
على ان تخرق الارض فتتصرف فيها بنور ربك التي من ذاتك اذ لا نورية لك الا من عطاء
الله الذي لا يناله الا الخاشعون العابدون ولا ان تبلغ طول الجبال من نفسك لكن
قلت فهذا من دليل الحكمة اقول يعني ان هذه الوصية بانك لا تتساهل في تحقيق
الاشياء بل تزن بالقسطاس المستقيم ولا تتبع ما ليس لك به علم ولم تقل سمعت و
لم تسمع او رايت ولم تر او فهمت ولم تفهم فانك مسئول عن ذلك واذا ادركت
شيئا من ذلك فلا تنسب شيئا من ذلك الى نفسك اذ لا حول لك ولا قوة الا بالله
العلي العظيم فان هذه وامثالها من نوع دليل الحكمة قلت واما دليل الموعظة
الحسنة فهو الة العلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى اقول لانه
طريق الاحتياط وما فيه السلامة والنجاة والظفر بالمطلوب وعلم الطريقة اي طريق
السلوك العملي الذي هو روح السلوك العلمي وذلك بمعرفة تهذيب الاخلاق من

تعبد

نعم بإصلاح النفس بأن تعرف التخلق بأخلاق الله وتتحقق بها على نحو تخلق بها الروحانيون
من الدوام عليها والملازمة لها بالأعمال والآداب بامتثال أخلاق الله من دوام الذكر
وعدم الغفلة وتجنب ما فيه الضرر كالأخلاق الذميمة من الطمع والحرص والبخل والشح
والسرف والتبذير والجبن والتهور والبلادة والجربزة وأمثال ذلك وعلم اليقين
والاستقامة على الطاعات والأعمال الصالحات والتقوى والزهد حتى تتخلق بأخلاق
الروحانيين وأنفع الأشياء لتحصيل هذه وأمثالها دليل الموعظة الحسنة قلت
وإن كانت هذه العلوم تستفاد من غيره أقول يعني أن علم اليقين والتقوى وتهذيب
الأخلاق قد تستفاد من غير هذا الدليل الذي هو دليل الموعظة الحسنة قلت ولكن
بدون ملاحظة هذا الدليل لا تقف على اليقين لأنه أقل ما قسم الله بين العباد أقول
يعني أن اليقين والاطمينان الذي هو أصل علم الأخلاق لا يكاد يتحقق إلا بهذا الدليل
لأنه باعث إلى العمل ومانع من الشك والريب فلا بد في حصول اليقين من ملاحظة
هذا الدليل قلت ومستنده القلب والنقل أقول يعني أن منشأه المرتب له والمقوم
لأركانه القلب لأنه مقر اليقين ودليل الموعظة الحسنة ثمرته اليقين والنقل وهو
الكتاب والسنة لأنهما مستند كل شيء ومبدأ كل خير قلت وشرط إنصاف
عقلك به بمعنى لا تظلمه ما يستحقه وما يريد منك من الحق أقول يعني أن شرط صحته
وصحة الانتفاع به وتمام تأثيره إنصاف عقلك يعني أنه إذا ورد عليك بهذا الدليل
فإن مفاده الحق والنجاة والاحتياط والعقل يحكم عليك بما يقتضي امتثال ذلك
فإن أنصف طبع عقلك بأن تلتزم ما ألزمك به من هذا الدليل لما بينهما من كمال المجانسة
والاتحاد ولما كان العقل أشد الأشياء صداقة ونصحا كان مستحقا للقبول منه
فإذا لم تقبل منه فقد ظلمته ما يستحقه قلت ومثاله قوله تع قل أرأيتم إن كان من عند
الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد وقوله تع قل أرأيتم إن كان من عند

الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم ان الله لا يهدي القوم
الظالمين وكقول الصادق ع لعبد الكريم ابن ابي العوجاء حين انكر على الطائفين
بالبيت الحرام قال ما معناه ان كان الامر كما تقولون وليس كما يقولون فانتم وهم سواء
وان كان الامر كما يقولون وهو كما يقولون فقد نجوا وهلكتم اقول فهذا وامثاله من
نوع هذا الدليل المشار اليه ولهذا قلت فهذا نمط دليل الموعظة الحسنة اقول
انما مثلت بهذه الايات ليعرف بها هذا النمط وهو كثير الاصناف في الاحتجاجات
قلت واما دليل المجادلة بالتي هي احسن اقول اما دليل المجادلة بالتي هي احسن فهو مشهور
ومعروف بين العلماء بل ربما ان الدليل منحصر فيه لانه هو محل المناقشات والمعارضات
واما الدليلان الاولان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة لانه لو استدل شخص باحد
الدليلين الاولين وعارض فيه شخص كانت المعارضة ليست منه وانما هي من دليل
المجادلة بالتي هي احسن لانه لما كان مبناه على المقدمات وفيهما عمل بالمتعارف الشايع
رجحان اولى ومعانيها منها مفاهيم ومنها معاني ومنها مصاديق ومنها معان مصدرية
ومنها لغوية ومنها اصطلاحية ومنها مدلولات فيحصل في كثير من القضايا الاشتباه
لبعضها ببعض على ان تلك النسب انما ترتب على حسب افهامهم وافهامهم مختلفة فترد
الاشكالات والاشتباهات بخلاف الدليلين الاولين فانهما لم يبنيا على شيء من ذلك
فاذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما قلت فهو آلة العلم الشريعة اقول
يعني ان هذا الغالب الاعظم منفعة في الاحكام الشرعية الفرعية والاصل في ذلك ان العلوم
النافعة ثلثة كما في الحديث النبوي آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما خلا ذلك
فهو فضل والادلة ثلثة كما مر ومعلوم عندنا اهل العلم العياني ان دليل الحكمة للآية المحكمة
اي علم التوحيد وما يلحق به ودليل الموعظة الحسنة للفريضة العادلة اي علم الاخلاق و
تهذيب النفس ودليل المجادلة بالتي هي احسن للسنة القائمة اي علم الشريعة ولاجل هذا

اشرت الى التوزيع بان يكون كل دليل للعلم قلت ومستنده العلم والنقل
اقول اى منشا هذا الدليل العلم اى حصول العلم به او بصورته وهو عبارة من
المكتوب في النفس كما ان اليقين عبارة عن المجتمع في القلب من المعاني اليقينية وان
المعرفة عبارة عن انجلاء نور المعرفة في الفؤاد على نحو ما اشرنا وباقي ابحاث الادلة كثير من بيان
ذلك قلت وشرطه انصاف الخصم اقول يعني تقسيم الدليل على النحو المقرر في علم الميزان
وقد ذكره العلماء في كتبهم الاصولية والفروعية بل لا يكاد يسمع غير هذا الدليل ولو قدر
على خصمه في اقامة الدليل على المدعى او على ابطال دعوى خصمه بنوع من المغالطات فقد
ظلم الخصم وان كان مبطلا ولا يكون المجادلة بالتي هي احسن بل يكون بالتي هي اسوء
لهذا قلت والا لم يكن المجادلة بالتي هي احسن وهو مثل ما قرره اهل المنطق من المقدمات
وكيفية الدليل وما ذكره اهل الاصول وغيرهم من الادلة وكيفية الاستدلال على نحو لا يكون
فيه انكار حق وان كان من خصمك المبطل في مبطله ولا استدلال بباطل على حق ولا على
ابطال باطل ولا يحتاج هذا الى تمثيل لان الكتب مشحونة به بل لا تكاد تجد غيره الا نادرا
وذلك لضعف المستدلين والمستدل لهم وعليهم ولكن لا تغفل عن اخذ حظ من
دليل الموعظة الحسنة فانه يشرط طريق السلامة والراحة في الدنيا والنجاة في الاخرة
وهذا اذا لم يشمل دليل الحكمة والا فخذه وكن من الشاكرين فليس وراء عبادان قرية وهو
سبحانه يحفظ لك وعليك اقول وهذه الكلمات معناها ظاهر قلت الفائدة الثانية
في بيان معرفة الوجود اقول يعني في بيان تقسيم ما يسمى بهذا الاسم عند الطالبين لمطلق
معرفته وبيان رسمه سواء كان لذاته او لعنوانه قلت اعلم ان الذي يعبر عنه عند طلب
معرفته بالوجود اقول يعني اذا اريد رسم شيء يعرف به عند الطلب سواء كان تحديده
برسمه ام بتعريف عنوانه كما في الواجب تعالى لانه تعالى المجهول المطلق والواجب الحق و

الفائدة الثانية

ولا يعرف الا بما وصف به نفسه واذا وصف نفسه كان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته
وهو تعالى لا يعرف بمخلوقاته ولا بشيء من صفاتهم قلت ثمة اقسام اقول وجه الحصر في الثلثة
ان الشيء اما صانع او صنع او مصنوع فالصانع هو الواجب تعالى والصنع فعله والمصنوع
ما سوى الله سبحانه من مصنوعاته قلت الاول الوجود الحق اقول نعني بالوجود الحق الوجود
الواجب المقدس عن كل ما سواه ومن جملة ما هو مقدس عنه اطلاق العبادة عليه فاذا
اطلقت العبادة فانما تقع على العنوان اعني الدليل عليه وهو ما اوجده تعالى من وصفه
لعباده وهو اي ذلك العنوان الذي هو الوصف ليس كمثله شيء ولهذا يعرف به انه
ليس كمثله شيء ولو كان لذلك الوصف الذي يعرف به مثل لكان يعرف الله تعالى بانه له
مثل فان قلت قد قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وعلى قولكم يلزم ان تكون النفس
ليس كمثلها شيء وهو خلاف المعروف من مذهب اهل الاسلام قلت انما يعرف الله بمعرفة
النفس اذا جردت عن جميع السبحات حتى من التجريد كما قال عليه السلام كشف سبحات الجلال
من غير اشارة ولا شك انها حينئذ ليس كمثلها شيء لانك تجردها عن كل شيء حتى من المماثلة
بشيء من الاشياء وحينئذ تكون ليس كمثلها شيء فانها حينئذ تكون اية معرفته فاذا عرفت الله تعالى
بها عرفت انه ليس كمثله شيء فافهم هذا ولا تفهم من هذا الكلام ما فهمه الصوفية فانهم يقولون
اذا جردتها هكذا فهي الله ولهذا يقول قائلهم انا الله بلا انا وهذا كفر صريح ولكن اذا جردتها
تكون اية الله وعلامة معرفته كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق ولم يقل سنريهم ذاتنا فافهم واعتبر قلت وهذا الوجود لا يدرك بعموم
ولا خصوص ولا اطلاق ولا تقييد اقول يعني ان هذا الوجود الحق تعالى لا يعرفه احد
ممن سواه بنحو ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه وهو قد وصف نفسه بما يدل عليه و
كل ما فيه جهة من صفات الحق لا يعرف به فلا يوصف به نفسه وما فيه جهة من صفات

كل

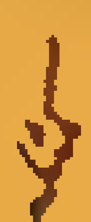
الحق ما ذكرناه هنا وهو اشتراك العموم وهو اشتمال لفظ او معنى لافراد غير متناهية يكون
كل فرد منها مصداقا لذلك العام المنتشر على جهة البدلية من غير تعيين او بتعيين قيود
وتشخصات والخصوص بعكس العموم وهما من احوال الخلق والاطلاق وهو ان يكون للشيء
اعتباران اعتبار لذاته بشرط لا شيء وهو العموم واعتبار لما يلحقه بشرط شيء وهو التقييد
فالعموم فرد له باعتبار الاول والخصوص فرد له باعتبار الثاني والاحوال الاربعة كلها
جهات الخلق وصفاتهم كلها تستلزم للتركيب بالقوة او بالفعل قلت ولا كل ولا جزء ولا
كلي ولا جزئي اقول لان الكل له بعض والجزء بعض منه والكلي له افراد متعددة يوجد
فيها والجزئي فرد منها وكلها صفات الخلق لا يعرف بها الحق تعالى لانه هو اجراها
فلا يجري عليه ما هو اجراه قلت ولا بمعنى ولا بلفظ ولا كم ولا كيف ولا رتبة ولا جهة
اقول ولا يعرف تعالى بمعنى لان المعنى ما وضع اللفظ بازائه او تولد من دلالته او ما حل
في المدركة فالاول يلزمه الاقتران باللفظ والثاني يلزم مع ذلك كونه ناشيا من اللفظ
وهو المفهوم كما قال الرضا عليه السلام لانه لا يؤلف شيئا من ثلاثة احرف او اربعة او اكثر او اقل
الا المعنى محدث لم يكن قبل ذلك الحدث فالمعنى المفهوم متولد من دلالة اللفظ كما حقق
في محله والثالث الجوهري والعرضي الدهريان فالاقتران والتولد والحلول صفات الحوادث
ولا يعرف بها الحادث ولا يعرف بلفظ لان اللفظ مؤلف من الحروف في الاصوات
المصنوعة والكل حادث والكم مقدار متصل او منفصل او مقداري كالموزونة و
المكيلة والمعدودة والممسوحة كلها حادثة والكيف كالهيئات والالوان وهي حادثة
مفتقرة الى الحوادث والرتبة كنسبة المسافة بين المنتسبين والجهة مقصد الطالب
من ناحية المطلوب سواء كانت من الجهات الست التي هي متعلق الاشارة الحسية ام من
الجهات المعنوية التي هي متعلق الاشارة الخيالية او العقلية وكل ذلك صفات الحادثات
قلت ولا وضع ولا اضافة ولا نسبة ولا ارتباط اقول الوضع بمعانيه الثلثة

والثالث المجرد الذاتي الحال في الدهر والعرضي الحال في العقل فالاول مقترن باللفظ والثاني متولد منه ع

حادث لافتقاره الى الحوادث فالاول في البسيط كالمحل للجوهر البسيط المجرد والجوهر الفرد
والثاني ترتب اجزاء الشيء بين بعضها الى بعض والثالث ترتب اجزاء الشيء بينها وبين
الاجزاء الخارجة عنها والاضافة فيما يتوقف تحققه على ما يتوقف تحققه عليه على نحو المعية من جهة
والتساوق الذي به التحادي كالابوة والبنوة وظهور الكسر والانكسار والنسبة وهي
اعتبار حال شيء في جهة شيء سواء كان على جهة اللزوم او الاتفاق وسواء تحقق اللزوم
من الطرفين ام من احدهما وسواء كان ذلك الاعتبار الذاتي من المنتسبين ام لعرضيتهما
ام لذاتية احدهما وعرضية الاخر والارتباط مطلق التعلق من الطرفين او من احدهما وكل
ذلك من صفات الخلق لا تعتبر الا في الحادث لاستلزامها التركيب والاحتياج قلت
ولا في وقت ولا في مكان ولا على شيء ولا في شيء ولا فيه شيء ولا من شيء ولا بشيء ولا كشيء و
لا عن شيء اقول هو تعالى لا يعرف في وقت ولا في مكان والا لكان محصورا فيهما ولا على شيء
والا لكان محمولا وحاملا اقوى منه ولا في شيء والا لكان محيطا به ولا فيه شيء والا لكان محلا
لغيره وغيره حادث ومحل الحادث حادث ولا من شيء والا لكان مولودا ولا بشيء والا لكان
معلولا مسبوقا ولا كشيء والا لكان شبيها بغيره ولا عن شيء والا لكان متجاوزا عنه منتقلا
زائلا وكل ذلك من صفات مخلوقاته قلت ولا بلطف ولا بغلظ ولا استدارة
ولا امتداد ولا حركة ولا سكون ولا استضاءة ولا ظلمة ولا بانتقال ولا بمكث ولا
تغير ولا زوال اقول انه تعالى لا يعرف بلطف اي رقة ودقة ونعومة وما اشبه
ذلك فانها صفات الاجسام ولا بغلظ بعكس اللطف ولا استدارة كالدايرة و
الكرة ولا امتداد وهو مطلق النشر ويكون في الذوات والاوقات والامكنة وال
الصفات والافعال والتاثيرات وما اشبه ذلك ولا حركة ولا سكون لانهما من
الاكوان الاربعة التي تلزم الحادث ولا استضاءة ولا ظلمة لانهما من نوع الحركة والسكون
المعنويين ولا انتقال كالحركة او ما يلزمها ولا بمكث كالسكون او ما يلزمه ولا تغير من

حال الى حال ولا زوال كالاشتغال وكل هذه احوال الخلق وصفاتهم فلا يعرف بشيء منها والا
لعرف بخلقه فيكون مثلهم قلت ولا يشبهه شيء ولا يخالفه شيء ولا يوافقه شيء ولا يعدله
شيء ولا يبرز من شيء ولا يبرز منه شيء اقول لا يشبهه شيء والا لكان حادثا مثله ولا يخالفه
شيء والا لما صدر عن فعله ولا يوافقه شيء والا لاشبهه في جهة الموافقة ولا يعدله شيء
والا لكان ندا له او ضدا له فيكون حادثا ولا يبرز من شيء والا لكان مولودا ولا يبرز
منه شيء والا لكان والدا اذ لو كان مولودا كان شريكا ولو كان والدا كان موروثا
هالكا قلت وكل صفة او جهة او صورة او مثال او غير ذلك مما يمكن فرضه او وجوده
او تمييزه او ابهامه فهو غيره اقول وكل صفة او جهة او صورة او مثال لا يعرف بها
لانها فروع وتوابع ولو عرف بها لكان معروفا بمتبوعية غيره وتابعية هو لغيره
تعالى عن ذلك وغير ذلك مما ذكر مما يمكن فرضه لانه حادث اذ ما يعرف بالممكن ممكن او
وجوده اي يمكن وجوده لان ممكن الوجود حادث او تمييزه لان ما تميز فقد احاطت
به حدود التميز واحصته مدارك التعين فهو محدود معين وكل محدود معين فهو حادث
تشخص بالمشخصات او ابهامه لان الابهام طالب للتعيين والتميز فهو محتمل الزيادة و
النقصان فهو ممكن فهو غيره اي كلما يلحقه الامكان والفرض والتميز والابهام لا يعرف
به لانها صفات الحوادث قلت ولا يدرك بشيء مما ذكر او غيره ولا بضده اقول
هو تعالى لا يعرف بشيء مما ذكرنا من هذه الاوصاف والا لكان مدركا بها والمدرك
بغيره حادث ولا بغير المذكورات مما يصدق عليها الغيرية لانها حدود الحوادث
ولا بضد ذلك والا لكان حادثا لان الغيرية والضدية صفات الخلق كما يأتي
قلت ولا يعرف ما هو في سر ولا علانية ولا طريق الى معرفته بوجه لا بنفي ولا اثبات
الا بما وصف به نفسه اقول يعني لا يعرف باشارة وتلويح ورمز ولا تصريح و
بيان ولا طريق الى معرفته بوجه من الوجوه نعم يعرف بما وصف به نفسه وذلك

لان معرفة الشي ما تكن الالمن احاط بالمعروف بالكنه بالعلم العياني او بدعوى الرؤية
والسماع بالوصول الى الاهل ليشاهد ما هناك وينزل ويخبر بما عاين وراى واذا لم يكن
احد وصل الى الازل لا بعروج جسد ولا روح ولا بادراك خيال ولا عقل فكيف يمكن
له ان يصفه نعم لما تعذر ذلك على الخلق والحال انه تعالى يريد ذلك منهم وجب في الحكمة
واللطف بالعباد الضعفاء ان يصف نفسه لهم ليعرفوه بما وصف به نفسه ولما لم
يمكن ان تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار خلق خلقا قويا يقدرون على تلقي
التعريف والوحي منه ويبلغوه الى الضعفاء من رسل الرسل مبشرين ومنذرين فتمت
كلمته فبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد ولهذا قلت ولا يدرك احد كنه صفته و
انما يعرف بما تعرف له به اقول وبهذا انت اذا تبالغ الحجة ظاهر الدلالة انه قولت وولم
يتعرف لاحد بنحو ما عرف من غيره والاشبه به سبحانه اقول انه تعرف لك يعني وصف لك
نفسه وعرفك نفسه وعرفك غيره من خلقه ولكنه عز وجل لم يصف نفسه لاحد بمثل ما
وصف غيره له مثلا عرفه نفسه بانه ليس كمثله شيء وعرفه بان الزنجفر احمر والقرطاس ابيض
والمداد اسود والرمح طويل والنار حارة والماء بارد وامثال ذلك ولم يصف نفسه
بشيء من تلك الاوصاف والاشبه به فلو وصف نفسه بالحمرة لشابه الزنجفر ولو وصف
نفسه بالبياض لشابه القرطاس فهو تعالى لم يصف نفسه بوصف يشابه شيئا من اوصاف
الخلق فافهم ولهذا قلنا ان وصفه لنفسه ليس كمثله شيء قلت فهو المعلوم والمجهول والموجود
والمفقود اقول فهو تعالى المعلوم بما وصف به نفسه والمجهول بحقيقة كنهه لانه لم يبين حقيقة
كنهه لاحد من خلقه فهو مجهول الكنه والموجود باياته واثار صنعه فان الاثر يدل على وجود مؤثر
صنعه والمفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته فانه تعالى فات كل شيء من خلقه قلت فجهة
معلوميته نفس مجهوليته ونفس مشهوديته عين مفقوديته اقول يعني انه من حيث هو
معلوم هو نفس من حيث هو مجهول لانك انما تعرفه بانه لا يوصف ولا يحاط به علما وانه ليس



كمثله شيء وان كان معلوم بنفسه مصنوع له وامثال هذا فلا يعرف بحقيقته الا بانه بهذه الاوصاف
وهذه الاوصاف هي الموجبة لكونه عز وجل مجهول الكنه وقولنا ونفس مشهوديته عين
مفقوديته نريد به ان حقيقة مشاهدته ان كل ما يشاهد فهو صنعه واثره المتقوم بفعله
قيام صدور مثل صوت الكلام فان كل شيء يدرك ويشاهد بالابصار او البصائر
وجميع المدارك والمشاعر فانه اثر فعله بمنزلة صوت المتكلم اذا سمعته من متكلم خلف الجدار
مثلا وهو دال على وجوده بذلك الصوت في حال غيبته فحال ادراكه انما هو باثره مع غيبة
ذاته فمشاهدته انما هي باثار صنعه حال غيبته فوجدانه عين فقدانه قلت فهو لا يعرف
بغيره وغيره يعرف به اقول انه تعالى لا يعرف بغيره لانه كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيره
يعرف به يعني ان غيره لما عرف بنفسه دلك على انه مصنوع قد عرفك اياه صانعه بانه بفعله
واثر فعله قلت اما انه لا يدرك بعموم ولا خصوص اه فلانهما جهات الخلق وصفاتهم
وهي لا تحد الا انفسها ولا يدرك الا اشباهها اقول يعني ان كونه تعالى لا يدرك بعموم الخ
فلان تلك الصفات صفات الخلق وصفة الشيء لا يعرف بها غيره مثل الاحمر صفة
الحمرة ولا يعرف بالحمرة الابيض لانها غير صفته والصفات انما تصدق على
موصوفاتها لا على غيرها ولا يدرك بها غيرها وانما يدرك بها مثلها وذاته تعالى وصفاته
مخالفة لذوات خلقه وصفاتهم فلا يعرف بصفاتهم اذ لا يعرف بصفاتهم الا الحادثات
قلت واما انه لا يدرك بضده فلان ضد الممكن ممكن اذ القديم لا ضد له والا لم يكن
عنه شيء ويثبت بهما في ضده تضادهما اقول يعني انه لا يدرك بضده اذ لا ضد له لان
الضد انما يعقل للشيء اذا كان في رتبته وهو الازل وليس في رتبته غيره وما ليس في
رتبته كالممكن لا يكون ضدا للقديم والا لكان يكون مشابها للمخلوقات التي لها ضد والضد
على الاصح المشهور هو المعاكس للشيء في الصفات الذاتية مع الاتفاق في الرتبة
مثلا فيما نحن فيه يكونان ازليين هذا في الرتبة ويكون اذا حرك احدهما شيئا طلب

الاخر سکینة وذلک بمقتضی الطبع الذاتی ومقتضی الرتبة ان یکون کل منهما نسبته
الی کل شیء علی السواء فیتساوی المقتضیان منهما الی کل شیء فلا یصدر شیء عنهما و
لا عن احدهما للتضاد المذکور فان وقع مقتضی احدهما دون الاخر لم یکن الاخر ضد
النقیض ضدیته فی الرتبة او فی الطبع الذاتی وقولی فلان ضد الممکن ولم اقل فلان
ضد القدیم ارید به ان القدیم یستحیل فرض ضده فی العقل ولم تصور ضده فاما
تصور ضد الممکن لانه اذا تصور معه غیره فلیس ذلک بقدیم فهما فرض وقع فی الممکن
ولذا قلت اذ القدیم لا ضد له قلت ولانه ان کان قدیما لزم تعدد القدماء اقول
یعنی ان الضد لو فرض وان لم یصح الفرض لزم تعدد القدماء المتفق علی بطلانه علی
ما هو مقرر فی ادلة التوحید قلت ولا یمکن فرض ذلک فی الازل لان الازل هو
الذات البسیط البحت ولا مدخل فیه لان الازل صمد اقول لا یمکن فرض الضد
والکثرة فی الازل مطلقا سواء کان المفروض فیه ضدا او ندا للمنافات ذلک للازل و
ذلک لان الازل هو الذات البسیط البحت الذی لا کثرة فیه بکل اعتبار وما خرج عن
تلک الذات البحت فهو ممکن والذات البحت صمد لا مدخل فیه لان من کان فیه مدخل
لغیره فهو مؤلف محتاج ولهذا قلت والا فهو امکان اقول یعنی اذا کان شیء بخلاف
ما وصفناه بان یکون فیه مدخل لغیره او لیس ببسیط او انه کما یتوهمونه ظرف تدخل فیه
الواجب الحق وفیه فضل یسع ان یفرض فیه غیره کما هو شان کل ظرف فهو ظاهر
البطلان قلت وان کان الضد ممکنا لم یصح فرض کون الممکن ضدا للواجب لحدوثه
به اقول واذا فرض الضد ممکنا لم یصح کونه ضدا للواجب لتغایر الرتبة کما ذکرنا سابقا
لانه اذا فرض الضد ممکنا کان انما وجد باحداث الواجب تعالی فکیف یحدث ما هو ضده
وما ذلک الا کمثل فرض ان النار حیثیة من جهة کونها حارة احدثت برودة بتاثیرها الحار
قلت واما قلنا ان ضد الممکن ممکن لان القدیم والممتنع لا یصلحان لمطلق الضدیة

دال

والا لكانا ممكنين اقول لان القديم لا يعرف بالتعدد والضدية لا نهاء صفات الحق فلا يعرض كون القديم ضداً الا على تحقق الامكان فيه واما الممتنع فليس شيئاً ليعرض كونه ضد الشي او كون شي ضداً له ولهذا قلنا لكانا ممكنين قلت اما الواجب فلان الضد جهة المقابلة وطرفها فهو ممكن اقول يعني انما امتنع الضد الواجب لان الضد ماخوذ في مفهومه جهة ضده فلاجل الالتفات المذكور لم يصح ان يكون بسيطاً ولذا يقولون ان الضد يحضر في الذهن عند ذكر ضده والاصل فيه هذا اي انه ماخوذ في مفهومه جهة مقابلة ضده قلت واما في الممتنع فلان الضد ان لم يكن شيئاً لم يكن ضداً فاذا وجد ضد فهو ممكن فلا يعقل كونه ضداً ومع فرض ذلك فانما فرض ممكناً سماه بهذا الاسم ومجرد التسمية لا يثبت الشي ولا تحققه في الواقع ولذا قال تعالى لمن يدعي ان لله شريكاً قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول ولو كانت التسمية تثبت الشي و تجعل ما ليس ثابتاً ثابتاً لما قال تعالى ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض حين سموا اصنامهم شركاء لانهم لو ثبتوا بالتسمية لعلمهم وقد اخبر انه لا يعلم ذلك ولهذا لا يصلح العدم لضدية الوجود الا مجازاً لان العدم الممكن وجود في الامكان لا في الاعيان والى هذا اشار الصادق لما سئل عن اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في النفي هل هو شي مخلوق ام لا فقال زرارة ليس بشي وقال هشام النفي شي فقال قل بقول هشام في هذه المسئلة اقول ولاجل ان العدم ليس بشي لا يصلح لضدية الوجود نعم الوجود الذي هو المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست يصلح العدم الذي هو عدم الكون لضديته لان هذا العدم شي ممكن ولو اريد به المفهوم المطلق صح مجازاً لان العدم الممكن وجود في الامكان لا في الاعيان فيكون من حيث تحقق الشيئية صلح لمطلق الضدية ومن حيث ان الشيئية مختلفة من حيث الامكان والاعيان كان مجازاً لصحة نفي الشيئية عن الممكن كما قال الله تعالى او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً واثباتها كما في قوله تعالى هل اتى

وان كان شيئاً كان ممكناً اقول ان الممتنع ليس شيئاً لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر فاذا لم يكن شيئاً لم يكن ضداً

على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فان الصادق كان مذكورا فى العلم ولم يكن
مكونا فباعتبار تحقق الشيئية صلح للضدية باعتبار ان هذه الشيئية ليست فى رتبة ضده
فى الواقع وانما هى فى الاستعمال كانت مجازا والاية الدالة على اثبات الشيئية للممكن شاهدة
للحديث المذكور **قلت** واما الممتنع فليس بشئ ولا عبارة له وانما استعملت العبارة فى
بجهة امكانه **اقول** انما ذكرنا الممتنع مرتين لان الاول فى بيان عدم صلوحه للضدية والثانى
لبيان عدم الشيئية ومعنى هذا الكلام ان الممتنع المقصود ليس شيئا اصلا واذا عبر عنه فانه انما
تقع العبارة على ما يتوهمه المخبر عنه والمتوهم والمتخيل والمعقول كل منها ممكن موجود لان ما
فى الذهن ان كان هو الذات المشار اليها بالامتناع فهى موجودة فلا معنى لجعلها ممتنعة
الوجود وان كان صفة فالصفة لا يوجد الا مرتبة على الموصوف فيكون الممتنع عندهم
على الفرضيين ممكنا **قلت** مثل لا شريك له لان النفى فرع الثبوت **اقول** اذا قلت
لا شريك له فهذا نفى وان كان وقع على ثابت لزم ثبوت الشريك وان لم يقع على
شئ لم يكن للنفى معنى فلما ثبت صحة النفى دل على ثبوت الشريك وهو خلاف نفس الامر
مع انه قال تعالى اتنبئونه بما لا يعلم فى السموات والارض سبحانه وتعالى عما يشركون اذ لو
كان شئ لعلمه سبحانه فلما نفى علمه به دل على عدمه بكل اعتبار فى جميع الاحوال وانت ايها المدعى
ثبوت الشريك فى الاذهان يلزمك انك علمت ما لم يعلم الله سبحانه وليس كذلك لان الذى
يتصوره صورة منتزعة من احكام الاوهام حيث حكموا بكون هبل مثلا شريكا لله سبحانه و
توهمت الاوهام مطلق الشريك واخذ العلماء فى محو ما فى الاوهام بما يناسب ما فيها من العبارات
بصورة الشريك المنفى المحو فى الحقيقة العبارة واقعة على ما خلقته الاوهام كما قال تعالى
وتخلقون افكا وهو ممكن وتسميتهم بالممتنع امر لفظى كما قال تعالى ام بظاهر من القول و
مرادهم ان هذا المتوهم يمتنع كونه شريكا فالامتناع فى كون هذا الممكن المحدث شريكا
لانه اى الممكن المشار اليه ينفى كونه شريكا شئ ممكن لانه لو كان كذلك لم يكن ممتنعا **قلت**

اذا

وذلك لان الاوهام تصورت شيئا وتسميته شريكا من جهة تجويزها ذلك او توهم وجوده واليه
الاشارة بقوله تعالى وتخلقون افكا اقول لما استعملوا اشياء اعتقدوا فيها بانها تشفع
وتضر سموها آلهة وهم يعرفون ان الخالق هو الله كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله سموها شركاء لله تعالى وشفعاء عند الله والسبب في
التسمية تجويزهم ذلك او توهم كونه موجودا قلت فاتى بهذه العبارة مكنسة
لغبار الاوهام اقول يعني اتى بقوله لا اله الا الله لا شريك له مكنسة لغبار الاوهام
اعني تجويزها الشريك وتوهم وجوده قلت وهي عبارة حادثة واردة على حادث
اقول لان اللفظ انما يوضع بازاء المعنى في الخارج او في الذهن ولا يصلح ان يوضع
لفظ على لا شيء لانه لو وضع ولا شيء موضوع له لم يكن موضوعا لشيء فلا يدل على شيء بحق
قلت واما الممتنع فليس شيئا ولا عبارة عنه اقول هذا الموضع الثاني الذي
ذكرناه قبل بان الاولى في بيان عدم صلوحه للضدية والمرة الثانية هو هاهنا وهو
بيان عدم شيئيته في نفسه اصلا وذكرناه انه هنالك ووجه اخر ان ذكرنا اولا لمع
عدميته والثاني وهو هاهنا لبيان عدميته وانه مع امتناعه فلم يعبر عنه والعبارة انما
تكون للممكن ولهذا قلت هنا ولا عبارة عنه فاذا وجدت العبارة فانما هي لغيره
باعتبار التعبير به عنه قلت وتعبيري عنه بالعبارة لهذا العنوان المتوهم اقول يعني
ان التعبير عنه بهذه العبارة مع ان العبارة لا تستعمل فيما ليس شيئا والا لم تكن عبارة
لشيء بحق لكن لما كان معنى من المعاني بمعنى انه لو كان شيئا لكان يقال فيه كذا
وكذا فكانت العبارة للعنوان المتوهم لان العنوان الذي هو الدليل للافهام على ما
ترد عليه العبارات لما لم يكن مدلوله هنا شيئا اصلا من غير حيث يقصد منه المراد
وانما يتوهمه بعض الاوهام الناقصة لفرض شيئيته وان كان على ما تفهمه الاوهام الضعيفة

الافهام كرا

ولا فانه في الافهام القوية لمنع الفرض والتجويز والاحتمال بكل وجه فلا عبارة له عنده الا
مع مخاصمة الاوهام الضعيفة فيما تجري فيه فلما كان هذا العنوان انما هو بهذا النمط لعدم
تحقق مدلوله بكل احتمال قلنا انه عنوان متوهم لانه لو كان حقيقيا لكان مدلوله ثابتا كما
في عنوان الواجب تع قلت وهو حادث خلقه الله بمقتضى اوهامهم من باب الحكم الوضعي
عند اهل الاصول اقول ان هذا العنوان المتوهم وان لم يكن له اصل ينتهي ثبوته على ثبوته
الا انه لما توهمت الاوهام ثبوت اصله في مجال التعقل الذهني خلقه الله بمقتضى اوهامهم
كما خلق الكفر في الكافر بكفره حين كفر خلقه بمقتضاه وكما خلق ابن الزنا الذي نهى عنه
بمقتضى النطفة الموضوعة في الرحم وان كانت وضعت بغير رضاه وخلق الزرع الذي
كان بذره مغصوبا وماؤه وارضه كذلك وهو قد نهى عن ذلك لكنه حين خلق البذر وجعله
ينبت اذا وضع في الارض وسقي بالماء لم يكن هو سبحانه معينا للظالم على ظلمه حين خلق
بمقتضى تلك الاسباب ما يترتب عليها من عطيته سبحانه ونظاير ذلك كثير قلت لانه
سبحانه اعطى كل شيء خلقه اقول انه عز وجل قد اعطى كل شيء خلقه ما يقتضيه باسبابه
فلا يمنع عطيته بسبب مخالفة امره بل ينالهم نصيبهم من الكتاب وعليه سبحانه الحساب
وليس ذلك جبرا ولا ظلما وسياتي بيان ذلك قلت وليس هذه العبارة عن هذا
العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب وان كان لا يدرك لذاته اقول يعني ان
التعبير عن عنوان الممتنع كالتعبير عن عنوان الواجب تع لان الواجب تع ثابت وان
كان لا يدرك لذاته وانما يعرف عنوانه الذي جعله اية معرفته ليستدل به عليه وعنوان
الممتنع وهمي لا حقيقة له كما هو المراد منه اذ الممتنع ليس شيئا فكيف يكون ايته شيئا نعم
لما كانت الاوهام الضعيفة متوهمة وضع له عنوان نفيه وهو الله وهمي اذ الممتنع في
الحقيقة مفادة العبارة اللفظية فكان عنوانه صورة نفي ذلك فهو موهوم لفظي

اعطى

ليس له

فر

قلت الا ان العنوان لمظاهره ومقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان اقول
كما قال الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك وآياتك
وعلاماتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك
وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك
الدعاء فهذه العلامات التي هي عنوان الواجب ودليله التي لا فرق بينه وبينها يعني
فيما ينسب الخلق اليه من الصفات والتأثيرات مثل من اطاعهم فقد اطاع الله ومن
عصاهم فقد عصى الله وفعلهم فعل الله وقولهم قول الله وامرهم امر الله ونهيهم
نهي الله الى غير ذلك في كل ما ينسب الخلق اليه ومثال ذلك كالحديدة المحماة بالنار فان
فعلها فعل النار ومن عرفها عرف النار وان كانت في الحقيقة انما تحرق النار
بفعلها الذي حل في الحديدة وليس للحديدة شيء من التأثير كذلك المقامات لانها
محال فعله ومشيته فهي الدليل عليه بخلاف عنوان الممتنع فانه ليس شيئا فلا يكون
عنوانه شيئا لان ثبوته فرع على ثبوت اصله فافهم قلت وليس للممتنع مظاهر لان
المظاهر فرع الثبوت اقول يعني انه انما كان العنوان متحققا للواجب تعالى لان الواجب
ثابت والثابت يكون له مظاهر بخلاف الممتنع فانه لو كان ثابتا كان عنوانه ثابتا فلما كان
لا شيء لم يكن له مظاهر والعنوانات مظاهر للمستدل عليه فاذا تصور له مظاهر كانت موهومة
قلت وانما سميتم ممكنا بممتنع كما لو سميت رجلا بمعدوم اقول ان المعدوم الذي
يحكون عنه ممكن وان ارادوا به الممتنع فلا جاب بذا كان له عنوان وانما سميناه موهوما لانهم
لا يريدون منه الممكن ليكون متحققا قلت وليس بشيء الا الله وصفاته واسمائه اقول
يعني ان الممتنع ليس شيئا اذ الشيء لا يكون الا ما هو المتحقق وليس متحققا الا الله بذاته و
صفاته واسمائه به تعالى قلت واما انه لا يعرف الا بما وصف به نفسه فلان الازل
ليس شيئا غيره تعالى وما سواه فهو في الامكان والازل لا يخرج منه شيء ولا يدخله شيء و

لا يصل اليه شيء فيخبر عما هناك ويصف ما فيه **اقول** يعني انه تعالى لما كان هو الازل وجب
ان يكون ما سواه غير الازل وغير الازل ممكن ولما ثبت ان غيره لا يساويه ولا يصل اليه
وجب ان لا يعرفه غيره لذاته فاذا كان كذلك واراد ان تعرفه عباده وصف نفسه لهم
لانهم لم يصلوا اليه ولم يدركوه ولم يروه ليعرفوه وانما يعرفونه بذلك الوصف الذي
وصف نفسه لانه هو الذي يعرف نفسه **قلت** واذا كان كذلك لا يعرفه احد الا بما
وصف به نفسه **اقول** لانه لا يصل اليه غيره ولا يصفه احد لعدم اطلاعه عليه الا بتعريفه
نفسه **قلت** وهو كما يقول لا يدركه غيره فلا يعرف كنهه الا هو لان علمه بنفسه عين ذاته **اقول**
هذا العذر والسبب في عدم ادراكه لاحد غيره ومعرفته بذاته عين ذاته ولهذا امتنع معرفته
بذاته لغيره **قلت** فاذا وصف نفسه كان وصف الحق للحق حقا ويقع علينا وصفه خلقا
اقول يعني ان وصفه نفسه بنفسه هو نفسه لعدم المغايرة هناك لاستلزامها الكثرة
المستلزمة للحدوث فيكون وصف الحق للحق تعالى حقا لانه هو هو وما وصل الينا من ذلك
التعريف فهو حادث لحدوثنا فهو في الحقيقة ذواتنا وذلك الوصف اثر من فعله لانه
فعله لنا لنعرفه به فهو اية فعله واية علمه الذي هو ذاته فلذا قلنا ويقع علينا وصفه خلقا
لانه هو حقايقنا لان انفسنا امتزج هيكلها في توحيده فدل انفسنا بهيئتها على
ذلك الهيكل لانه اثره والاثر يشابه صفة مؤثره من جهة التاثير ولذا قال امير المؤمنين
من عرف نفسه فقد عرف ربه يعني ان كل احد في نفسه دليل ربه واية لانه اثر فعله فمن
عرفه اي عرف ذلك الوصف عرف الموصوف وهذا ظاهر **قلت** ونحن ذلك الوصف
الواقع علينا بنا فقد تعرف لنا بنا **اقول** يعني ان نفوسنا اي ذواتنا وحقايقنا
هي ذلك الوصف لانه لما اراد ان تعرفه خلقنا على هيئة معرفته مثاله اذا اردت
ان يعرف زيد شيئا طويلا بصفة طوله رسمت له خطا طويلا على هيئة طول ذلك
الشيء المطلوب معرفته بطوله او معرفة طوله ولو كان المطلوب معرفته عريضا

المر

بيت لزيد شيئا عن رضاع هيئة عرض ذلك الشي المطلوب معرفته بعرضه او معرفة عرضه
وهذا معنى قولنا فقد تعرف لنا بنا ومعنى قولنا مثبت فكان وصف الحق للخلق خلقا اقول
يعني ان وصف الحق بذاته لذاته يصل الينا اثره خلقا لان القديم لا يتغير من حال و
لا يزل فاذا نزل او ظهر فانما يكون ذلك من الحادث اذ القديم حاله واحدة لا تتغير و
لا تتبدل قلت لان الخلق لا يدرك الا الخلق انما تحد الادوات انفسها وتشير
الآلات الى نظائرها اقول هذا تعليل لما قلنا من انه تع لا يعرف من نحو ذاته وانما يعرف
بما وصف به نفسه فلذا قلنا ان الخلق لا يدرك الا الخلق فلذا قال امير المؤمنين ع انما تحد الادوات
انفسها وتشير الآلات الى نظائرها يريد ع ان الشي لا يدرك الا ما هو من جنسه او نوعه او
صنفه قلت فلا يدرك شي الا ما كان من جنسه اقول يعني ان كل شي لا يدرك ما
ليس من جنسه ولا من نوعه ولا من صنفه لان كل مدرك انما ادراكه بنحو طبيعته فادراك الجسم
بنحو طبيعة الجسمية لا بنحو طبيعة المجردات وادراك المجرد بنحو طبيعة المجرد لا بنحو طبيعة الجسمية
فمن ثم حكموا على العقول بكونها مفارقات يعني انها لم تكن مقترنة بشي من الماديات فلا
تدرك الا المعاني واما غير المعاني فلا تدركها الا بتوسط ما هو من جنسها والنفوس
كذلك يعني انها في ادراكها مثل نسبة ادراك العقول فهي مفارقة في ذاتها ومفارقة
في فعلها فادراكها الذاتي الصور الجوهرية والفعلي ما كان من نوع الجسمانيات
قلت ومعنى انه لا يتعرف لاحد بنحو ما عرف من غيره انه سبحانه عرف الخلق للخلق
بما هم عليه اقول هو سبحانه تعرف للخلق بما تعرفه عليه من التحقق في الوصفية يعني على حسب
ما يقتضيه وصفه لنفسه من البيان وهذا بخلاف ما وصف خلقه به لخلقه فانه مثلا وصف
نفسه لزيد بانه ليس كمثله شي وان كل ما ميزه زيد في ادق معانيه فهو مثل زيد مخلوق
مردود على زيد او منعطف عليه لانه صفة لنفسه ووصف عمرو الزيد بانه مخلوق مركب
متغير مختلف فلا يمكن ان يوصف المخلوق الا بهذا النوع على هذا النحو ولا يمكن ان يصف

الخالق بنفسه الا بهذا النحو المشار اليه في وصفه تعالى لنفسه قلت انهم خلق وهو عرف
نفسه انه ليس بخلق ولا يشبه شيئا من الخلق اقول تعريف الشيء بوصفه على ما هو عليه
وذلك في وصف الخلق انهم مركبون مؤلفون متشابهون محدودون محتاجون و
امثال هذه الاوصاف وفي وصفه تعالى لنفسه انه لا يشابه شيئا من صفات خلقه
قلت فلا يدرك ما تعرف لهم بشيء من ابصارهم ولا من ابصارهم اقول لان
ابصارهم وابصارهم انما تدرك ما هو من نوعها او بينهما مشابهة ومقارنة والا لما
ادركته قلت وانما يعرف ببصيرته قال عليه السلام اعرفوا الله بالله وقال الشاعر اذا رام
عاشقها نظرة فلم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها
اقول انما يعرف ببصيرته لان تلك البصيرة هي نور ما تجلى له به والاشياء تدرك
نظائرها ولذا قال عليه السلام اعرفوا الله بالله يعني اعرفوا الله بما وصف به نفسه لكم وهو ما
معرفته عليه بالنسبة الى ادراك العارفين فان الشيء انما يعرف بما هو عليه ولما كان
تعالى ما هو عليه في ذاته ممتنعا على ما سواه وكان قد وصف نفسه لخلقه ليعرفوه بذلك
الوصف كان ما تعرف به لهم ما هو وصف به نفسه لهم فهم يعرفونه بذلك الوصف
الذي معرفته عليه مما وصف نفسه لهم وهذا هو معنى انه اعلام العارف هيئا منه اي
تعريفه وتوصيفه يعرفه بها قلت ومعنى فهو المعلوم المجهول الخ انه المعلوم بصفه
المجهول بكنهه الموجود باياته المفقود بذاته اقول يعني يستدل على وجوده بصنعه لان
صنعه اثر فعله والاثر يدل على المؤثر ويستدل على وصفه الذي تعرف به لخلقه بما اظهر
في صنعه من الايات الدالة على ذلك كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق فكما ان هيئة الكتابة تدل على صفة حركة يد الكاتب كذلك صفات
خلقه وهيئاتهم تدل على صفة فعله تعالى لان صنعه اثر فعله والاثر يشابه صفة
مؤثره التي بها صدر فمعلوميته باثار فعله كما ان الدخان المرئي يدل على وجود النار و

[illegible]

مجهولية من حيث كنهه لان كل ما سواه مغاير له من كل جهة وتلك المغايرة رسم لما سواه فهو
موجه بآياته لان كل ما في نظر وجدانيات تدل على موجدها حيثما توجد وتفقد من حيث ذاته لكون
كنهها تعريفا عنه وباين ما سواه فلا يوجد من حيث ذاته ولا يفقد من حيث آثار فعله قلت
فظهر فلا شيء اظهر منه وانما ظهر كل شيء باثر ظهوره اقول يعني ان كونه تعالى اظهر من كل
شيء لان ظهور كل ما سواه انما هو اثر ظهوره بذلك السوا يعني انه تعالى ظهر للمخلوق بذلك
المخلوق اي بايجاده وهو عز وجل لم يتحول ولم يتغير عن ازليته فمعنى ظهوره لزيد مثلا
ظهوره بزيد اي احداثه فيكون لا ظهور لزيد الا ظهوره سبحانه فالظهور لفعله تعالى فلا
يكون شيء اظهر منه وهذا معنى قولي وانما ظهر كل شيء باثر ظهوره لان ظهور الاشياء
انما هو ظهور فعله بها فلا ظهور لها غير ظهور فعله بها لها قلت وبطن فلا شيء ابطن
منه لانه لا شيء اظهر منه وانما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره اقول ان الشيء
اذا ظهر بكمال الظهور لنفسه او لغيره وصار في ظهوره الى نهاية لا يحتاج ذلك الغير الى
ازيد منها ويكون مع ظهوره واقفا متناهيا فهو مع ناقص الظهور يحتاج الزيادة بالنسبة
الى الغير الاول الذي انتهى الظهور اليه فلا يكون نهاية الظهور للاول نهاية بالنسبة
الى الثاني بل يحتاج الثاني الى زيادة ظهوره والثاني لو وقف الظهور عنده عن الزيادة
بالنسبة اليه جاز ان لا يقف عند ثالث عن الزيادة فمهما فرض للظهور نهاية فهو
يحتمل الزيادة وما يحتمل الزيادة يحتمل النقصان وذلك حادث لانه صفة الحادث
المحتمل للزيادة والنقصان بخلاف صفة القديم سبحانه فانه لا يتناهى في صفته
بظهوره غير متناه فاذا ظهر للخلق كان تجلي ذلك الظهور وظهوره واقف على حد
لنسبة المتجلي به بل يكون مترامي في الظهور والتجلي بلا نهاية فيتجاوز كل شيء محدث وكل
شيء تجاوز الظهور مداركه خرج بالنسبة اليه عن حد الظهور الى حد البطون والخفاء
فبشدة ظهوره وعدم تناهيها ووقوفها الى حد بطن بطونا لا نهاية له وخفي خفاء

لا حد له فجهة ظهوره عين جهة بطونه وخفائه وهو معنى قولي بطن فلا شيء ابطن منه لانه
لا شيء اظهر منه ومعنى قولي وانما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره واعلم اني انما جئت
بهذه العبارات للبيان وهي وان كانت ناقصة عن تادية المعنى الا ان العارف
من اهل ولايتها المعنى المراد وانما كانت ناقصة لعلتين احدهما من قصوري اذ لم يؤذن
لي في ازيد من ذلك فلم اعط العبارة اذ لو اذن لي لاعطيت العبارة والثانية مني
طلبا للاختصار وصونا للاسرار اذ ليس كلما يعلم يقال لقصور اكثر الاذهان عن فهم
ذلك البيان لو كان والسلام **قلت** ومعنى جهة معلوميته نفس مجهوليته ان الشيء لا
يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه **اقول** يعني انه لما كان الشيء لا يعلم الا بما هو عليه وكان
مقتضى الازل ان يكون مجهولا لان المعلومية للشيء تقتضي الاحاطة وشان الازل ان
لا يكون محاطا به وما هو عليه الا يكون محاطا به فاذا ثبت ان الشيء لا يعلم الا بما هو عليه ثبت
انه لا يعلم الا بان لا يحاط به وهو معنى ان جهة معلوميته نفس مجهوليته ومعنى قولي ان الشيء
لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه **قلت** فالطويل يعرف بطوله والعريض يعلم بعرضه والقصير
يعرف بقصره والابيض ببياضه والاسود بسواده وذو الهيئة بهيئته وما لا مقدار له و
لا لون ولا هيئة يعرف بذلك **اقول** هذا معنى ما بينت بان الشيء لا يعرف الا بما هو عليه من
الجهة التي يتعلق بها التعرف والتعريف فلو كان شيء احمر وطويلا والمطلوب معرفته
منه الحمرة عرف بالاحمر لا بالطويل وبالعكس فمعنى انه انما يعرف بما هو عليه من النحو الذي
يتعلق به المعرفة منه واذا كان عز وجل لا يدرك من نحو ذاته اذ كلما ميزته الاوهام فهو
مخلوق مثلها كان الذي هو عليه من النحو الذي يعرف به انه لا يدرك ولا يعلم لاحد فيعرف
سبحانه بانه لا يدرك ولا يوصف وهذا المعنى هو الذي هو عليه من جهة معرفته ولو كان
طويلا عرف بطوله الخ فلما لم يوصف بشيء من جهة الخلق مما يجري الامكان بادراكه عرف
بذلك اي بانه لا يعرف الا بما وصف به نفسه وهو سبحانه وصف به نفسه بانه بخلاف

ما يدركه

ما تتوهمه الاوهام والعقول قلت فالواجب سبحانه يعرف بانه لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له
وانه لا يدرك كنهه ولا تعلم صفته ولا يحاط به علما وان كل مدرك فهو غيره فيعرف بانه
لا سبيل الى اكتناهه ولا ادراك صفته فهو يعرف بالجهات به اقول هذا كله هو معنى ما
ذكرت لك من ان من طلب معرفته بكنهه لم يجده ومن طلب معرفته باياته التي تعرف بها
وجده ظاهرا له بها محتجبا عنه بها قلت فذلك ما تعرف لنا به اقول يعني ان كونه
لا يعرف الا باياته التي ليس لها مثل في خلقه يعني ما لا تصلح لصفة لشيء من الخلق ولا
تدل عليه وانما تدل على الله سبحانه دلالة التعريف والاستدلال عليه كدلالة الاثر على
المؤثر لا انها دلالة تكشف عن كنهه فهي مع انها ليس لها مثل ولا شبه لا تدل عليه الا
دلالة الاثر على مؤثره قلت فانا لا نعرف الا امثلنا اقول لما كانت الاشياء لا تدرك
الا نظائرها وجب ان يكون ما تعرف به لنا مخلوقا والا لما امكن ان تدركه واذا كان
مخلوقا لم يدل على كنه الذات دلالة تكشف عنه وانما يدل عليه نعم دلالة الاثر على المؤثر
والاثر يدل على صفة مؤثره الاقرب فهو يشبه صفة فعله لا صفة ذاته الذي هو المؤثر
الابعد عند فرض المباشرة كالكتابة فانها تشابه صفة حركة يد الكاتب التي هي المؤثر
الاقرب من حيث المباشرة ولا تشابه صفة الكاتب لانه المؤثر الابعد عند المباشرة
نعم تدل على وجهه اعني عنوان وجهه الذي هو ذاته ولا يدل على وجهه الذي هو ذاته والا لكان
مشابها لها تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت فهو الواجب الحق والمجهول المطلق اقول
هذا تفريع على ما تقدم من الاوصاف التي لا تجري للحوادث لانه بمقتضى ما اشرنا اليه
الواجب الحق الذي كل ما سواه ليس بشيء الا بفعله وهو المجهول المطلق الذي لا سبيل
في الامكان مطلقا الى معرفة ذاته بوجه من الوجوه بل هو في الامكان مجهول من كل
جهة فلا يصدق المجهول المطلق في الحقيقة على ما سواه قلت في هذا القسم يعبر عنه بالذات
البحت اقول يعني بانه ذات بسيط ليس له وجه غير ماهيته ولا ماهية غير وجهه

ولا ذات غير صفة ولا صفة غير ذاته لا في نفس الامر الثابت بالدليل القطعي ولا في الخارج اي
المقابل للذهني او الذي ترتب الآثار على صفاته ولا في الذهني الذي هو عكس الخارج في المعنيين
ولا في الامكان لان الوجوب ليس في شيء منه امكان ولا في الفرض والاعتبار لانهما جهات
الممكن فهو سبحانه ذات بحت احدي المعنى ليس فيه احتمال كثرة او تعدد بكل فرض واحتمال
قلت ومجهول النعت اقول يعني انه ليس في الامكان سبيل الى نعته الا بما وصف
به نفسه من اياته واثار فعله فهو بالنسبة الى ما سواه مجهول النعت قلت وعين الكافور
اقول يعني انه انما يوجد باثار فعله كالكافور الذي يوجد برائحته فيحتمل ان يراد بقولهم
عين الكافور انه تعالى هو ذات الكافوريه وهذا على مذهب القائلين بوحدة الوجود
اي ان الكافور الممكن بمعنى الروائح التي هي مثال الحوادث هو ذاته لانه عندهم هو الفاعل
والمفعول وهو المؤثر والاثر وهذا عندنا باطل والقول به كفر ويحتمل ان يراد بقولهم
عين الكافور انه هو العين التي تفوح منها الروائح اي هو مبدأ الاشياء وهذا صحته
وفساده تابعة لمقصود القائل فان اراد ان ذاته تعالى مبدأ الاشياء فهو كالاول
في الفساد وان اراد ان فعله مبدأ الاشياء فهو حق قلت وشمس الازل اقول ماخوذ من قول علي بن
ابي طالب عليه السلام على نحو من الاستنباط في قوله لكميل نور اشرق من صبح الازل حيث شبه المشبه بصبح الازل
والصبح نور الشمس اي شمس الازل والاضافة مناسبة قلت ومنقطع الاشارات اقول
ان الاشارات الحسية والخيالية والروحانية والعقلية والسرمدية كلها تنقطع دون عزّ وجلاله اما
الاربع فظاهر واما الخامسة فهي وان لم تكن هناك اشارة ليست اليها انقطاع الا ان المشبه
توصف بجهات متعلقاتها فوقوعها على الشيء وتعلقها به يعتبر به الاشارة باعتبار المتعلق وان
لم تكن الاشارة لاحقة لنفس المشية لانها محدثة بها ولا يجري عليها ما اجرته فافهم قلت والمجهول
المطلق والواجب الحق واللاتعين اقول تقدم بعض البيان للمجهول المطلق والواجب الحق
واما اللاتعين فالمراد منه معنى المجهول المطلق وذلك لانه تعالى لا يتعين عند ما سواه بجهة من جهات

النعوت

التعين بحال من الاحوال **قلت** والكنز المخفي **اقول** اشارة الى قوله تعالى كنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف اي انه خلق الخلق ليعرف بخلقه وآثاره لا بذاته فهو
كنز مخفي عما سواه مطلقا وجد ذلك السوى ام لم يوجد ويظهر جواب ما استشكل بعضهم بهذا فقال
ما معنى مخفي وليس هناك شيء يخفى عنه والجواب بهذا وهو انه مقتضى الازل ذلك اما مع عدم
الغير فهي سالبة بانتفاء الموضوع واما مع وجود الغير فلعدم ادراكه له ويرد هنا ايضا اشكال
وهو ان الظاهر من الكلام انه قبل الخلق مخفي واما بعد ان خلق الخلق فلا وجوابه ان المراد بالخفاء
الخفاء المطلق الصادق على عدم المعرفة بالآثار وهذا هو المراد من الكنز المخفي فلما خلق الخلق
عرف بما عرف نفسه به **قلت** والمنقطع الوجداني **اقول** يعني ان كل ما يدرك سواه سبحانه منقطع عن
وجدانه لذاته تعالى فهو لا يجده غيره بذاته ولا يفقده بآياته فهو سبحانه المنقطع الوجداني لما سواه
قلت وذات ساذج وذات بلا اعتبار وما اشبه ذلك **اقول** ذات ساذج اي بحت خالص من
التعدد والتكثر والتركيب لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن لا فرضا ولا احتمالا ولا تجويزا
واعتبارا وذات بلا اعتبار يعني مجردة عن كل قيد حتى عن التجريد وما اشبه ذلك من الاسماء التي يطلقونها
على الوجود الحق عز وجل **قلت** وكلها عبارات مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل
لها في كل مكان **اقول** ان هذه الالفاظ المذكورة مثل الذات البحت والمجهول النعت الخ وهي
ومعانيها التي تدل عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لانها تدل بصفة الاستدلال
عليه لا الصفة الكشف له فاذا اطلقت هذه الالفاظ دلت على تلك المعاني التي هي عنوان للذات
وهذه العنوانات مظاهر له خلقها وجعلها محال افعاله وارادته فهي وجهه الى عباده يعرفه بها من عرفه
كما تعرف النار اذا رأيت الحديدة المحماة شبهها لانها اي الحديدة محل فعل النار وتأثيرها وتلك
المقامات لا تفقد في حال قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله **قلت** وهي موضوع علم البيان
والذي يبحث عنه فيه هو المعاني وهي اركان التوحيد **اقول** هذه المقامات هي موضوع علم البيان
اي التوحيد كما قال امير المؤمنين عليه السلام يعني ان علم التوحيد يبحث فيه عن عوارض هذه المقامات.

الذاتية وليس موضوع علم التوحيد كما قاله المتكلمون انه ذات الله لان لا تدرك فكيف
يبحث عن عوارضها الذاتية مع انه تعالى لا عوارض له الصفات هي عين ذاته بكل اعتبار
او احكام المقامات التي هي عنوانه فاذا توجهت العبارات المطلقة والاعتقادات الصادقة
وقعت على العنوان ان كانت من اهل المعرفة والايمان والذي يبحث العارف فيه من المقامات
هي المعاني اي اركان التوحيد وهو المستفاد من كلام امير المؤمنين ع وعلي بن الحسين ع لان تلك
المقامات عوارضها الذاتية هي المعاني اي اركان التوحيد والى هذا اشار رواته بقولهم نحن الاعراف
الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ولولا ذا لما عرف الله ومن عرفنا عرف الله ومن لم يعرفنا
لم يعرف الله ويعرفك بهان عرفك ومن اراد الله بدا بكم ومن وحده قبل عنكم ومن قصده
توجه بكم وامثال ذلك من كلماتهم **قلت** الفائدة الثالثة في الاشارة الى القسم الثاني
وهو الوجود المطلق **اقول** لما جرى الاصطلاح في التقسيم على تسمية المقامات والعنوانات
بالوجود الحق اذ لا يعرف منه الا هي ناسب ان يجري هنا على تسمية هذه الرتبة التي هي اول
التعينات بالوجود المطلق يعني ان هذا الوجود ليس هو الوجود الحق ولكنه غير مقيد بشرط
يتوقف عليه ولا يشترط به وليس مرادنا بالاطلاق ما يقولونه من ان المراد به الصادق على
الواجب والممكن بل المراد من الاطلاق هذا المعنى لانه لما كان الازل لا تعين فيه وكان
الامكان اول التعين ولم يكن غيره هناك ليتوقف عليه كان تعينه في نفسه بنفسه ومن جهة
تعلقه بمتعلقه والتعلق بمعنى فعلي فتعيينه من ربه بنفسه وتعيينه بنفسه كان بالنسبة الى
ما سواه من المعقولات التي تكون حصولها متوقفا على شيء سواه معنى اي غير متوقف الحصول
على شيء غير نفسه **قلت** والتعين الاول **اقول** يراد منه اول صادر بنفسه وهو المشية
والارادة والابداع كما قال الرضا ع وانما سمي هذه الرتبة بهذا الاسم لمقابلتها رتبة
الازل المسماة باللاتعين **قلت** والرحمة الكلية **اقول** اشارة الى مبدا الكون
المشتمل على الفضل والعدل فانه صفة الرحمن العامة فهي التي استوى بها على عرشه وهي

ش الفائدة الثالثة

الز

التي وسعت كل شيء والرحمة الخاصة صفة الرحيم المختصة بالمؤمنين فالرحمة الكلية لها اطلاقان
احدهما يراد منه الفعل والمشية كما هو هنا وثانيهما يراد منه اول صادر عنه وهو الحقيقة
المحمدية قلت والشجرة الكلية اقول ايضا يراد بهذه الشجرة الكلية اذا اطلقت
احد المعنيين السابقين وسميت بالشجرة لكثرة تطوراتها في مظاهرها وآثارها كالشجرة
في تطوراتها الى اصل ولقاح وغصون وورق وثمر قلت والنفس الرحماني الاولي
اقول ايضا يطلق هذا على المعنيين السابقين لمعنى النفس الرحماني بفتح الفاء ان هذا
الوجه تقومت به الوجودات الكونية تقوم صدور واذا اريد بالنفس الرحماني المعنى الاول
اي المشية والارادة والابداع كما تقومت الحروف بحركة المتكلم بشفته ولسانه واسنانه
وتقوما ركنيا اذا اريد به المعنى الثاني اي اول صادر عن المشية اعني الحقيقة المحمدية كما تقومت
الحروف بالصوت الممتد من جوف المتكلم الى الفضاء واذا قيد بالاولي كما هو هنا احتمل
ان يراد به المعنى الاول خاصة وان يراد به الرتبة الثانية منه عند اعتبار تنزله كما يأتي
الا انه يكون الانسب ان يراد به المعنى الاول قلت والمشية والكاف المستديرة
على نفسها والارادة اقول المشية هي الذكر الاول يعني ان الفاعل اذا اراد صنع
كل شيء فاول ما يذكره ويتوجه اليه العناية هو المشية واذا اكد ذلك العزم سمي
ارادة وهو ما روى يونس عن الرضا عليه السلام وسميت بالكاف لانها هي ارادته المعبر عنه
بكن فالكاف اشارة الى الكون وهو المشية او اثر المشية والنون اشارة الى العين
وهو الارادة واثر الارادة فسميت المشية بالكاف لانها منشأ الكون وهو الوجود
وسميت الارادة بالنون لانها منشأ العين وبالمستديرة على نفسها لان المشية
هي الكاف وخلقها الله بنفسها فهي في الاعتبار كاف خلقت بكاف واستدارتها
في اعتبار كونها علة معاكسة لاستدارتها في اعتبار كونها معلولة لان العلة
استدارتها استدارة فاعلية والمعلول استدارته استدارة مفعولية فلك قيل

الكاف المستديرة على نفسها لانها باعتبار كونها معلولة تدور على نفسها باعتبار كونها علة قلت
والكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر اقول ماخوذ من دعاء السمات للحجة ع والكلمة هي المشية
والمراد بها اما الامكانية او الكونية او مطلق والعمق الاكبر على الاول هو الامكان الذي هو
محل الوجه الراجح ومتعلقه الذي وقته السرمد وعلى الثاني هو الممكنات كلها التي وقتها
الدهر والكلمة ح كالاول وقتها السرمد وان كان متعلقها وقته الدهر وعلى الثالث
مط اي سواء كان العمق الاكبر حقيقيا كالامكان ام اضافيا كالممكنات وانزجر اي انفعل
وانقاد قلت والابداع اقول الابداع هو الفعل وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون
كما قال الرضا ع يعني انه ساكن اي غير متغير لا انه ساكن بالسكون الذي هو ضد الحركة لان هذا
السكون محدث به ولا يجري عليه قلت والحقيقة المحمدية ص اقول ان الحقيقة المحمدية لها
عندنا اطلاقان فقد نطلقها ونريد بها المقامات التي هي اسم الفاعل كالقائم اسم فاعل القيام
والقائم مركب في الحقيقة من فعل متقوم بفاعله تقوم صدور ومن اثر فعل وهو القيام الذي هو
الحدث وهذا المقام اعلى ما يحصل في الامكان الراجح ومثالها الحديدة المحماة بالنار فانه
لا فرق بين النار في تاثيرها وبين الحديدة المحماة بها لانها اذا اثرت فانما هو تاثير النار بها
اي جعلت النار فعلها في الحديدة والحديدة محل فعلها وهذا الفعل احدثته النار به لا
بفعل غيره فمجموع الفعل واثره كالقائم كالحديدة المحماة بالنار فهذه الرتبة اول التعينات
واعلاها وهو المثل الاعلى بفتح الثاء والمثل الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير بكسر
الميم وسكون الثاء لان الله سبحانه خلقها اية له لا يدل على غيره تع ولا يدل على نفسه ولو كان
مثله شيء لدل عليه ولو دل على غير الله لزم التشبيه وارتفع التوحيد وهذا هو التوحيد الخالص
ونطلقها الثاني ونريد بها اثر المشية الكونية وهو اول صادر من مشية الله وهو الوجود
وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وهو العنصر الاول لكل محدث وهو نور الانوار و
المادة الاولى التي خلق الله كل شيء من شعاعها وهي بمنزلة القيام فعلى المعنى الاول

الامثال

لا اشكال اذ لم يكن قبل ذلك شيء وعلى المعنى الثاني فيحتمل حصر الاصطلاح لاقسام الوجود
في الثلثة الاقسام فهل يكون هذا النور الذي هو صادر عن الفعل لاحقا بالمطلق لعدم تقييده
بشيء كما لا يتقيد الفعل ام لا يكون لاحقا بل هو من المقيد لانه يتوقف على قابلية وانفعاله
وهو غيره احتمالات وقد يستفاد من بعض الاخبار الحاقه بالاول والله سبحانه اعلم قلت
والولاية المطلقة اقول المراد بالولاية المطلقة السلطنة التامة لكل شيء دخل في ملك
الله في كل ما يتعلق به ارادة الله سبحانه والمعنى فيها مثل ما قبلها لان الحقيقة المحمدية
والولاية المطلقة اسمان على معنى واحد عندنا وانما يختلف مفهومهما بالاعتبار قلت
والازلية الثانية اقول نريد ان هذه الرتبة هي الرتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم
وحيث كانت الاولى هي الازلية الاولية كانت الثانية هي الازلية الثانية واما قوله عم
انا صاحب الازلية الاولية فيحتمل ان يكون يراد منه الاولية الاضافية لان الازال كثيرة
كلها حادثة فاذا اطلق الازل احتمل احدها بخلاف ما لو قيل ازل الازال فانه لا يراد
منه الا الواجب الحق عز وجل وان يراد منه الاولية الحقيقية ويكون المعنى انا الذي ولايتي
ولاية الله قلت وعالم فاحببت ان اعرف اقول اشارة الى قوله تعالى كنت
كنزا مخفيا فاحببت لكي اعرف فانه تعالى قبل التعريف كان كنزا مخفيا وقد تقدم الكلام
فيه فكان اول ما صدر عنه في الامكان محبته لان يعرف فهذا ماخوذ من الحديث قلت
والمحبة الحقيقية اقول المراد بالمحبة الحقيقية هو عالم فاحببت لكي اعرف لان المحبة
تستعمل في الوجوب وهي ذاته ويعرف بالتقييد بالحقيقية فالمحبة الحقيقية ذاته المقدسة
والمحبة الحقيقية فعل واول صادر عنه كما هنا قلت وحركة بنفسها اقول يراد به الفعل
لان معقوله انه حركة ايجادية وكونه حركة بنفسها على حد خلق الله المشية بنفسها قلت
والاسم الذي استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره اقول ماخوذ من الدعاء عنهم ع والمراد
الفعل اسمه تعالى ومعنى استقر في ظله اي انه اقامه بنفسه فهو الامام وهو الظل والضمير

الحقيقة

في غيره ويجوز ان يعود الى الله تعالى استقر في ظله الله وظل الله هو ذلك الاسم ويجوز ان
يعود الضمير الى ذلك الاسم والمراد من ظله نفسه كما في الحديث تمسك الاشياء باظلتها
ويكون المعنى على الاحتمالين واحد ومعنى عدم خروجه انه لا يكون منه الاشياء كما ذهب
اليه ضرار واصحابه وكثير من الصوفية بان الاشياء مركبة من وجوده وهو مشية الله ومن مهيته
وهي الانية ولو كان كذلك يخرج منه الى غيره فافهم الاشارة **قلت** وهو المكنون المخزون
عنده **اقول** ماخوذ من حديث حدوث الاسماء المروي في الكافي فانه هناك هو هذا والمعنى
مثل استقر في ظله **قلت** وصبغ الازل **اقول** ماخوذ من قوله عليه السلام لكميل في قوله نور يشرق
من صبح الازل اي من المشية **قلت** وقام بنفسه **اقول** معناه مثل خلق الله المشية
بنفسها **قلت** وعالم الامر **اقول** عالم الامر مقابل عالم الخلق في قوله تعالى الا له الخلق
والامر هنا في الاية يحتمل ان يراد منه معناه الظاهر اي ان يراد الامور كلها في الغيب
والشهادة والدنيا والاخرة اي حكمه ويحتمل ان يراد به المشية ويحتمل ان يراد به الحقيقة
المحمدية ص فقوله تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقول الصادق ع في الدعاء كل
شيء سواك قام بامرك يحتمل الامر فيهما الاحتمالين فان اريد به المشية كان قيام كل
شيء به قياما صدوريا وان اريد به الحقيقة المحمدية ص كان قيام كل شيء به قياما ركنيا كما
تقدم **قلت** وما اشبه ذلك **اقول** يعني ان الاسماء التي يسمى بها هذا الوجود كما اصطلحوا
عليه **قلت** وصفه بذاته بنفسه **اقول** اي كيفية بدئه على حسب ما تدركه الافئدة المستنيرة
بنور الله وهو في نفسه لا كيفية له ولا توصيف لانهما انما وجدا به فاذا اطلقتا فبادرا
الى اياته ومثاله وعنوانه الذي في الافئدة ومع هذا فلا يتوجه ذلك التوصيف اليه بذاته
اذ لو صح في عنوانه صح فيه لانه انما يعرف به وانما يتوجه اليه من حيث متعلقه فانه تجري عليه الكيفية
والتوصيف كما تعتبر الكثرة والتعدد في الحركة عند الكتابة باعتبار تعلقها بالحروف والا
فهي في نفسها بسيطة وتسمى جهات التعلق بالمتعلقات رؤوسا ووجوها فلذلك تعتبر

الحمد لله الذي لم

لها باعتبار تعلق رؤسها ما يجري على متعلقاتها **قلت** ان الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة
بتلك الرطوبة نفسها بها **اقول** يعني انه تعالى قبض وقبض فعل منه من رطوبة الرحمة وهذه
الرطوبة هي نفس قبض ولهذا قلت بتلك الرطوبة لان القبض هو الفعل المقبوض به
ففسرته بقولي بتلك الرطوبة وقولي من رطوبة الرحمة اي المقبوض عنه وفسرته بقولي
بتلك الرطوبة فقولي بتلك الرطوبة تفسير لقبض اي المقبوض منه فقبض فعل مقبوض
به ومقبوض منه لان قبض هو نفس تلك الرطوبة المقبوض بها والمقبوض منها ولما كانت العبارة
ضيقة ربما يتوهم ان من في قولي من رطوبة الرحمة للتبعيض او للابتداء فيلزم على الحالين
ثبوت رطوبة الرحمة قبل قبض وانا اريد ان رطوبة الرحمة هي نفس قبض رفعت ذلك
التوهم بقولي بتلك الرطوبة نفسها وبينت ان المقبوض منها عين المقبوض بها بلا تغاير
الا في التعبير لضيق الالفاظ عن ذلك المعنى فبينته بتاكيد هي قولي بها لئلا يتوهم انها
في ذاتها باعتبار ماخوذ بها وباعتبار اخر ماخوذ منها او هي ماخوذة بل مرادي انها بلحاظ
واحد واعتبار واحد ماخوذ بها وماخوذ منها ماخوذة يعني قبضت بها فلم يكن لها تحقق
ولا ثبوت ولا ذكر في مرتبة من مراتب الوجود مطلقا قبل قبضها بها فافهم **قلت** اربعة
اجزائها **اقول** ان المعنى في هذا عين المعنى الاول يعني ان الاربعة الاجزاء هي القبض والمقبوض
به والمقبوض منه بلا تغاير حتى في الاعتبار وقولي بها اي بالاربعة الاجزاء التي هي حقيقة
قبض اي رطوبة الرحمة فان قبض هو تلك الرطوبة وهو تلك الاربعة الاجزاء ولهذا
قلت بها فكل هذه الالفاظ المتعددة معناها شيء واحد لذاته لا تعدد فيه لا في نفس الامر
ولا في الخارج ولا في الذهن فانما توجه الفؤاد في هذه الالفاظ المتعددة الى المعنى البسيط
ما باعتبار تعدد تعلقه فافهم **قلت** ومن هباءتها باجزاء به **اقول** يعني انه قبض ذلك
الفعل الذي به قبض الرطوبة المذكورة التي هي ذاته من هباء الرحمة اعني من هبوتها وهي
الرطوبة المذكورة بهذا المقبوض به ومنه جزاء بذلك الجزء الذي هو نفس الاربعة

المذكورة سابقا فالرطوبة نفس اليبوسة والاربعة عين الواحد وانما اختلفت اسمائهما باعتبار
الآثار المختلفة ولا يتوهم ان هذا شيء ممتنع او لا تدركه العقول فانك تسمي زيدا عالما و
نجارا او خياطا وكاتبا وليست هذه الاسماء المختلفة واقعة على متعدد في ذاته لانه هو العالم
وهو النجار وهو الخياط وهو الكاتب وليس متعدد لفظا هو مختلفا متعددا ولكن بالآثار تكثرت
اسماء صفاته وليس لتكثر ذواتها في ذاته وانما سمي بها باعتبار آثارها وكذلك انت سميع
انت بصير انت قدير وليست للقدرة فيك شيئا متميزا غير البصر والسمع او هو غير
السمع بل بحق انت وانت ليست بصفة من صفاتك وانما هي لك فانت انت لا غير
وسميت بها باعتبار الآثار والى هذا المعنى اشار عليه السلام بقوله وكمال توحيده نفي الصفات
عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف الخ فمن فهم ما اشرت اليه فهم كلامه عليه السلام والافلا
وما اشرنا اليه من هذا النحو فان الوجود المطلق ليس شيء في الامكان ولا في الممكنات
البساطة منه اذ كل ما سواه فيه كان وعنه صدر فلا يتعدد ولا يتركب لان التعدد والتركيب
محدثان به قلت فقدرهما بهما في تعفين ما ضمتها اقول فقدر الجزئين من الاربعة
الاجزاء الرطبة والجزء اليابس بهما اي بذينك الجزئين لانهما بهما نفس قدر الذي هو
فعل التقدير على نحو ما تقدم والمراد بهذا التقدير هو تقدير الحدود الفعلية والهندسية
الايجادية وهي عين هذا المقدر وقوله في تعفين ما ضمتها اريد به انه لما اجتمعت الرطوبة
واليبوسة التي هي منشأ الحرارة حصل بها التعفين لان كل تكوين لا بد من تعفين بنسبة والتعفين
لا يكون الا بالحرارة والرطوبة فان كان المكون مركبا كالمفاعيل تعددت الجهات فيه
وتكثرت وان كان بسيطا مطلقا كما في الفعل اتحدت جهاته واحكام الجهات انما تطلق
عليه باعتبار متعلقاته عند تعلقه بها كما مر ولكن لما كان كل تكوين لا بد له من التعفين
كما برهن عليه في الحكمة الطبيعية وكان هذا التقدير تكوينا بنفسه وجب ان يكون له تعفين
بفرض سبقه عليه بين ذلك بقوله في ما ضمته تعفينها اي ما ضمته تعفين هذا التقدير

فس

عين تحققت في نفسها تحققت بهذا التقدير لانها عينه بلا مغايرة وان فرض سبقها
عليه كما هو في متعلق الفعل من ساير المفعولات نحو كلّي في ماضيه تعقيبها اريد انه قدر
فيها لانها هو والمراد بهذه العبارة اذا كانت في المفعول ان اجزائه تحب بعضها
في بعض حتى تكون بطبع الحرارة والرطوبة شيئا واحدا لا اختلاف فيه والفعل لما كان
شديد البساطة الحق احكام متعلقاته به في الاعتبار الفؤادي لا في الواقع الخارجي لشدة
بساطته فيه وانما ذكرت بقية ان الرطوبة اربعة اجزاء واليبوسة جزء واحد لان
الاجزاء الرطوبية لو كانت اقل كان الغالب على الماء الغلظة ولا يصلح لاستعماله غليظا
فان الماء كما تحتاج الاشياء اليه في الاغذية التي هي مواد وجودها كذلك تحتاج اليه في التركيب
الشرب الذي هو مزاج تلك الاغذية فلو قلت الاجزاء لم يكن ماء ولو زادت لم تحصل
المشاكلة بينه وبين التراب يعني انا نريد ان تكون بين الماء والتراب مشاكلة ليحصل
التالف للغذاء منهما والمشاكلة انما تحصل في الماء والتراب اذا لحظ فيه شيء من التراب
فانه اذا لحظ فيه وافق التراب في تركيب الغذاء الظاهري واكانت المعتدلة في تركيب الماء
ليشاكل التراب ولا يغير منه ان يجعل في الاربعة الرطوبية جزء من التراب فان زادت
الرطوبة ضعفت المشاكلة وان نقصت ضعف جانب المائية وانما حصل الاعتدال
في الاربعة لسر ظهر اثاره في الموجودات لا يسهل بيانه الا بذكر اشياء لم تتم الا بذلك
مثل الزوج له اربع نساء في الحال التام الذي يغلب فيه حصول العدل ولو زادت غلب
عدم العدل ولهذا انما حصل الزايد في النبي لعدم حصول حيف في طبيعته ومع هذا
فان الله يقول ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء الاية ومنع منه الائمة
للمشاركة للرعية ومثل كون الاشياء اربعة للشيء الواحد فان الوجود به دوره على خلق
ورزق وحيوة وممات وهو واحد والانسان واحد وطبايعه اربع والعرش مربع
والبيت المعمور مربع والكعبة مربعة كما في الحديث وهي واحدة والكلمات التي بني

عليها السلام اربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واحرف الاسم الاعظم
الاربعة التوحيد والنبوة والامامة والشيعة والبسملة التي فيها سر القران وفاتحته اربعة
اسم الله والرحمن والرحيم وان شئت قلت بسم الله الرحمن الرحيم وهي واحدة والحصر ربما
توهم ان هذه الامور انما هي مناسبات لا ينبني عليها اسرار الخليقة واقول ليس كذلك
ولكن لما لم يكن بيان السر في نفسه الذي حصل منه الاربعة قيل انها مناسبات وهي حكم
سترها الله سبحانه بحجب من الغيوب واظهر اثارها في خلقه وجعل الاثار دالة على الاسرار فاكل
الرضاعة قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هنا قلت
وانحلالهما وانعقادهما اقول يعني ان الاجزاء الرطبة والجزء اليابس انحلا اي ذاب
كل منهما بالاخر الذي هو نفسه حتى كان الاثنان واحدا على فرض حكم المتعلق وانعقدا
كذلك اي جمد كناية عن قيامهما بانفسهما وتراكمهما كذلك اي اجتمع كل شيء منه بكل شيء منه
شاكله كالهواء الذي يجذبه من يريد الكلام الى جوفه فيجمعه في المخارج وهو كناية عن حله ثم
يقطع الحروف وهو عبارة عن عقده ثم تركيب الكلام وهو عبارة عن تراكمه والحاصل
يعني جميع ما سمعت هو انه احداث الفعل بنفسه بغير اعتبار تعدد فاذا اردت
تفصيله على فرض لو كان مركبا فهو كما سمعت وعلى لحاظ عدم تركيبه فكما عبرنا به
من اتحاد المقبوض به والمقبوض منه والقبض وهكذا الى قلت وهذا هو المشية وهو
المسمى بتلك الاسماء المتقدمة اقول هذا الوجود المطلق وهو الوجود الراجح والامكان
الراجح ذكرنا كيفية بدء متعلقه ونسبناه له لما بين المتعلق وبين التعلق من المناسبة
ولما بينهما وبين الفعل من شبهه الصفة الفعلية فان كل اثر يشابه صفة مؤثره التي
عنها صدر قلت ولهذا المقام في تنزيل الفؤاد اربع مراتب اقول لهذا المقام اي
للوجود المطلق والامكان الراجح والسرمد في تنزيل الفؤاد اي في تمييزه وتقسيمه و
تعريفه فان غير الفؤاد من المشاعر والمدارك لا تدرك شيئا ولا احاطة لها بنحو هذا المقام

مثل السمع والبصر والخيال والعقل لانها انما تدرك المكيف المحدودة بحدودها الحسية او الخيالية
او العقلية بخلاف الفؤاد فانه يدرك الشيء مجردا عن كل سبحاته وعوارضه الذاتية والعرضية
ولهذا جاز استعماله في هذا المقام البسيط العاري عن كل ما سوى محض ذاته وانما قسم الى
اربع مراتب باجزاء احكام متعلقاته عليه كلا مرفانه لما اعتبر اثاره التي هي شبه عدد ذواتها
صفته وتعريفه ووجدها خرجت في هذه الاربعة المراتب وقد قال ع العبودية جوهرة
كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية
قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الى اخر
الاية الحديث حكم على هذا المقام بتلك الاحكام وان كانت باعتبار متعلقاتها لا باعتبار
ذاته وذلك لانه وجده كلمة من الفاعل والكلمة اذا اعتبرها في نشرها وبدئها وجدها كذلك
اي في هذه الاربع مراتب فاجرى عليها حكمها لانها اية تعريفها وهي الله كلمة الله فكما
ان المتكلم ياخذ بحركة جوفه من الهواء اربعة اجزاء رطبة اي حية لصلوحها للصوغ بالحروف
وكونها اربعة لانها هي نسبة المادة الاولى الى الصورة التي هي جزء واحد بالنسبة الى
المادة يعني ان صورة الحروف من ترتيبها وحركاتها بالنسبة الى مادتها واحد من اربعة كما
اشرنا اليه سابقا مما يطول بيانه ويخفى برهانه ويصوغ ذلك الهواء الماخوذ حروفا بعد
حله بتسهيله في المخارج واعطائه الاصوات منه اي من الهواء بها اي بتلك الالات
الفاعل بها من الحركة واللسان والشفة والاسنان واللهاة ثم يركبه كلمة فالمرتبة
الاولى الهواء الماخوذ الى الجوف والثانية حله ومده الفاع الجوف الى الفضاء وهو
المسمى بالنفس الرحماني في كل شيء بنسبته والثالثة صوغه حروفا والرابعة تركيب كلمة
تامة مفهمة فكما ان الكلمة اللفظية التي هي فعل منك لا يتم الا بهذه الاربع المراتب
كذلك الكلمة الفعلية التي هي قول من الله لا يتم الا بهذه الاربع المراتب فالكلمة اللفظية
اية بيان الكلمة الفعلية قلت فالاولى الرحمة والنقطة والسر المستتر والسر المجلل

بالسر اقول فالمرتبة الاولى بالنسبة الى توصيف هذه المشية الرحمة ماخوذ من قوله تعالى وهو الذى
يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته يعنى ان الرحمة سابقة والرياح علامة حصولها وبشرى
بين يديها فاول التعين والذكر الرحمة السابقة التى هى علة الامكان وعلة الاكوان وتسمى
ايضا بالنقطة بملاحظة كون الكتاب التدوينى مطابقا للكتاب التكوينى وبالعكس والكتاب
التدوينى اول ما صدر منه بسم الله الرحمن الرحيم واولها الباء واول الباء النقطة
لان الكاتب اول ما يكتب ان يضع القلم على القرطاس فتحدث به النقطة ثم يجرى القلم
فتحدث الباء وهذه النقطة صورتها النقطة تحت الباء وكونها تحت الباء كناية عن
كونها حاملة للباء اى مقومة لها واخذ لكل اصل اسم النقطة من هذا قال امير المؤمنين ع
انا النقطة تحت الباء والسر المستتر والسر المجلل والسر ماخوذ من قول الصادق ع ان
امرنا هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر السر
وسر المستتر وسر مقنع بالسر ومعنى المجلل والمقنع واحد ويراد بهما هذه الرتبة من الفعل
فهذه اسماء اربعة لهذه الرتبة من الفعل قلت والثانية الرياح والنفس الرحمانى الاولى
بفتح الفاء المشار اليه بالاجلال الاول اقول والرتبة الثانية تسمى الرياح من قوله تعالى وهو
الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته وتسمى النفس الرحمانى بفتح الفاء الاولى لان
اطلاق النفس الرحمانى فى اصطلاحهم يختلف باختلاف اماكنه فالاولى ههنا كالالف
فى التلفظ بالكلمة فانه يمتد من الجوف الى الفضاء ومنه تقطع الحروف وهذا وان لم يكن
كذلك لان الالف تقطع منه الحروف من ذاته ومن صفات ذاته على الاحتمالين ولا يصلح
مثالا للفعل لان المفعولات لا تقطع من ذات الفعل ولا من صفة ذاته وانما يصلح
الالف اللينية مثال للنفس الرحمانى الثانوى الذى هو الرتبة الثانية من اول صادر
من الفعل اى الوجود المعبر عنه بالعنصر الذى منه خلق كل شئ وبالماء الذى منه كل شئ حى
نعم اذا اريد بالحروف المصاغة من الالف الذى هو النفس الرحمانى الاولى رؤس

الرتب

المشيئة ووجوبها المتعلقة بالمشيئات الجزئية يصلح مثالا لذلك فالنفس الرحماني الجاري
الساري في الاشياء بالقيومية الصدورية هو هذا وهو الاولى اذ الكلمة بعد اعتبار تماميتها اوانه
صارت في وجوبها بالقيومية الركنية والنفس الرحماني القائم في الاشياء بالقيومية الركنية
والنفس الرحماني فهو الالف الثاني الذي هو اول صادر من الفعل وقول المشار اليه
بالاجلال لاحظ فيما ثبت في العلم الطبيعي ان كل مكون لابد فيه من حلين او عقدين
فالهواء الماخوذ للكلمة اللفظية يحل من الجوف الفا ممتدا الى الفضاء ثم يتقطع حروفا
وهو العقد الاول ثم ينبسط للتركيب وهو الحل الثاني لاعتبار مناسبة بعضها
لبعض وملايمتها وعدم منافرتها ثم يركب هذا المحلول الثاني كلمة كك في الكلمة الفعلية
فاولها الرحمة ثم تمتد الفا وهو الحل الاول وهو الرياح في الاية الشريفة وهو الذي
يرسل الرياح كلامه ثم يتقطع حروفا وهو السحاب المزجي وهو العقد الاول ثم يحل مناسبة
التاليف كما اشرنا اليه في الكلمة اللفظية ثم تركب الكلمة التامة وهو العقد الثاني
فاشار بامتداد الالف وارسال الرياح الى الحل الاول وهو قول المشار اليه بالاجلال
الاول اي الحل الاول قلت والثالث الحروف المشار اليها بالانعقاد الاول وهو
السحاب المزجي كما يشار من شجر البحر اقول المراد بالحروف هنا معنى الاجزاء المفروضة فيه
باعتبار متعلقها في الكلمة اللفظية وما يعتبر فيها اي من الحروف المقطعة من الالف
الانعقاد ولانها يشار اليها بالانعقاد الاول فذلك لازم لاعتبار التاليف الا
الاعتباري والحقيقي كل بحسبه لانها صغيرة حروفا ضمايرة من الالف بعد ان كانت نفسا
منبثا واما انها هو السحاب المزجي فلملاحظة كون تلك الكلمة سحابا ساترا كما في التشبيه
عند سوقها و توجهها الى موات ارض القابليات فاذا شئت السحاب كما في تاويل
الاية اعني وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه
الى بلد ميت فانزلنا به الماء الخ وذلك حين تراكمها الذي هو عبارة عن تمامها

كانت قبل التمام والتركيب تمثل بالسحاب اول نشوه فانه ينشو البخار من تحت البحر والمراد من
الابخرة التي تجذبها اشعة الشمس حال دورانها تحدث منها عين صعودها او صاحبها كالشجر
والمراد من البحر بحر البخار الصاعد باشعة الشمس والحصة ان السحاب المزجى هو ذلك البخار
الصاعد قبل التاليف كما قال تعالى يزجي سحابا ثم يؤلف بينه فالبخار الصاعد في السحاب
بمنزلة الحروف القطعية في الكلمة والسحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التاليف ودلالة
الكلمة على المعنى بمنزلة الماء من السحاب ووقوع الدلالة من الكلمة على ما يشاكل صفة من
المعنى المثبت المدفون في النفس كوقوع الماء من السحاب على ما يشاكل صفة من النبات
الكامن في مادته من الارض المشية وللفعل ولتعلقه من المفعول الذي مادته من هيئة ذلك
الفعل ما للكلمة ودلالتها على المعنى وللسحاب والماء النازل منه وارتباطها بما يشاكلها
من لطيف الارض الميتة اللذان هما مادة النبات من الصفة والتمثيل اي للفعل ما للكلمة
والسحاب من الصفة والتمثيل حرفا بحرف فلذا سمي بالكلمة ومثل بالسحاب كما في
الاية المذكورة سابقا وغيرها قلت والرابعة السحاب المتراكم والكلمة التامة والكلمة التي
انزجر لها العمق الاكبر والكاف المستديرة على نفسها اقول المراد بالسحاب المتراكم المشية
بلحاظها متعلقة بمفعولها لانها ح لا تعتبر فيها الاعتبارات الاول كما ان السحاب
المتراكم لا يلحظ فيه جهة البخار وصعوده وانعقاده ولهذا قلنا الكلمة التامة التي لا
يلحظ فيها تقطيع الصوت وتاليفه وهي ايضا الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر اي
الفعل وانفاذه وهو اذا اريد بها الامكانية العمق الاكبر الحقيقي الامكان الراجح واذا
اريد بها الكونية فهو الممكنات وجميع الاكوان وهو الاكبر الاضافي والامكان
المساوي والمقيد والكاف المستديرة على نفسها تقدم بعض بيانه قلت وهذه المراتب
انما تعددت باعتبار التفصيل الفؤادي في كشفه اقول انما تعددت في مراتبها في
نفسها بالقياس الى هيئة تعلقاتها بمتعلقاتها لما بينهما من المشابهة كما بين حركة يد الكاتب

وهي الحروف من اشباهها في الهيئات وذلك باعتبار كشف الفؤاد لا في انفسها في كل ال
البساطة الامكانية ولهذا قلت والا فهو شيء واحد بسيط ليس في الامكان ابسط منه اقول
انه في نفسه بسيط لعدم وجود شيء قبله يصلح ان يكون جزء تركيب منه اذ كل شيء فرض فهو من
اثاره فلا يتركب مما هو من اثاره وكان ابسطهم يتميز في الاوهام او يتصور في النفوس او يتعقل
بالعقول فهو من اثره او اثر اثره وقولي ليس في الامكان ابسط منه لاخراج الواجب تع ولاخراج
عنوانه لانه وان كان من الممكنات لكنه لا يعتبر في الامكان اذ لو اعتبر في الامكان لم يعرف
الواجب تعالى به لانه تع ليس في الامكان فلا يعرف بما في الامكان ولما كان ما سوى الله سبحانه
ممكنا وقد خلق هذا العنوان دليلا وجب ان يلحظ مجردا عن الامكان ليعرف به عز وجل
قلت خلقه الله بنفسه واقامه بنفسه وامسكه بظله اقول خلق الله ذلك الفعل الذي
هو مشيته بنفسه اذ لا يحتاج في ايجاد الايجاد الى ايجاد غيره لاستغنائه بنفسه عن غيره لا
لئلا يلزم الدور او التسلسل لان لزوم الدور او التسلسل ليس هو الدليل الذي اعتمدناه
نعم هو دليل في المناقضة لابطال دعوى المخالف وكما كان مخلوقا بنفسه لا بفعل اخر
كذلك كان قائما بنفسه لا بشيء اخر اذ ليس شيء غيره الا الفاعل تع والفعل لا يقوم بالفاعل قياما
صدوريا لكنا نريد بالقيام هنا القيام الركني وكذلك امسكه بظله يعني انه تع امسك الفعل
بظله والضمير في بظله يعود الى الله سبحانه ويكون منه نفس ذلك الفعل كما في الدعاء وباسمك
الذي استقر في ظلك فلا يخرج منك الى غيرك اذ المراد بالظل نفس ذلك الاسم وان قلت
ان الضمير يعود الى الفعل جاز والمراد به نفسه ويعود المعنى كالاول كما في الدعاء يا ممسك
الاشياء باظلتها اي بانفسها والمراد انه تع يمسك كل شيء بمادة ذلك الشيء اذ كل شيء انما
يتقوم بمادته وهي في كل شيء بحسبه قلت وذلك في العمق الاكبر على حده الاعلى فهو
المحدد للعمق الاكبر والعمق الاكبر محدد له لا يفضل احدهما على الاخر اقول يعني ان المشية
التي هي الفعل اذ المشية تسمى فعلا لانه تع لا يفكر ولا يهم ولا يتردد وهي مطابقة

يعني الاكبر الذي هو الامكان وهو مطابق لها لا يزيد الامكان عليها فيكون شيء من الامكان
لا ما تعلق به المشية ولا تزيد على الامكان فيكون قد وقعت على غير الامكان وليس غير
الامكان الا الواجب تع والواجب عز وجل مما لا تعلق به المشية بل هو مطابقة للامكان
وهو مطابق لها لانها كفوه فالمشية ادم الاول والامكان امه قلت وهذا هو فعل
الله اقول يعني ان الوجود المطلق هو فعل الله سبحانه وهو الابداع والاختراع والارادة
والمشية ووجه هذا ظاهر قلت وحيث علم بالضرورة ان هيئة المفعول من حيث هو
مفعول هيئة الفعل كالكتابة فان هيئتها هيئة حركة اليد فعلى حسب هيئة حركة يد
الكاتب تكون كتابته وجب ان تكون تلك الجهات المعتبرة في الفعل على جهة البساطة
والاتحاد تكون منحوها في المفعول على جهة التركيب والتعدد اقول يعني ان هيئة حركة
يد الكاتب للالف كهيئة الالف ولا يكون بتلك الحركة حرف الباء لان هيئتها غير
هيئة حركة كتابة الالف وهكذا وحسن الكتابة يدل على اعتدال حركة يد الكاتب وبالعكس
لان كل اثر يشابه صفة مؤثره القريب الذي عنه نشأ كما مثلنا بحركة يد الكاتب فان
هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثة له وهذا ظاهر بقي شيء ان الحركة في نفسها بسيطة
لانها الانتقال والتوجه الى جهة ما وهذا صادق على جميع وجوه الحركة في احداث كل
حرف فهي في الحقيقة بسيطة في كل البسائط وانما نعتبر فيها المغايرة اذا نسبنا بعض
الوجوه الى بعض لا في نفسها بل من جهة تعلقها بمفعولها الذي هو الحرف واما المغايرة في
الحروف فهي حقيقية لان هيئة كل حرف جزء مهيته بخلاف مغايرة هيئات وجوه الحركة
فانها ليست لذاتها لتكون جزء مهية ذلك الوجه وانما هي لمتعلقاتها والذي هو جزء
هيئتها هو الانتقال المبهم المتعين بالتعلق بالحروف الخاص فان قلت هنا جزء مهية
الفعل الكلي والكلام في الجزئي قلت نحن هكذا نريد من حيث خصوصه وتعلقاته لا تصلح
لمعروفه المغايرة حقيقة والتعدد حقيقي لانه انما يتحقق مع التعلق الخاص والتعلقات

الخاص

الى صور متعددة لكن الوجه المتعلق اذا نظرت اليه في نفسه لم تجد المغايرة الا اعتبارية اي
باعتبار التعلق وهو الذي اردناه فهو في نفسه لا تكثر حقيقي فيه ولا تركيب ولا تعدد والذي تجده
منها فهو باعتبار ارتباطه بمتعلقه ونحن لم نجرده عن التعدد والمغايرة انما هي في المتعلق
باعتبار تعلقه من حيث الفعل واحد ومن حيث المفعول كثير كالوجه المقابل للمرايا فان التعدد و
الكثرة والمغايرة انما هي في التعلق من حيث المرايا لا من حيث الوجه ولا من حيث خصوص المقابلة
لان خصوص المقابلة وان كان فيها مغايرة اعتبارية بنظر الى المرايا وجهاتها لكنها بالنظر
الى الوجه والى نفسها ليس كذلك قلت وان اختلفت المفعولات بحسب مراتبها في قوة
التركيب وضعفه وظهوره وخفائه وكثرته وقلته وفي كثرة التعدد وقلتها وظهوره و
خفائه اقول يعني ان الفعل على حاله بساطته في حال واحد وان اختلفت متعلقاته في
التركيب في قوته كما في العوالم السفلية الظاهرة وضعفه كبساطتها كمركبات كالافلاك
بالنسبة الى الاجسام السفلية وفي ظهور التركيب كالاجسام وخفائه كالنفوس والعقول
حتى ان اكثر الحكماء والمحققين انكروا تركيبها بل جعلها بسيطة الحقيقة حقيقة والحق انها
مركبة للادلة العقلية والنقلية وهي كثيرة فمن العقلية ما برهن عليه وعلم بالضرورة ان
كل مصنوع فله جهتان جهة من ربه وجهة من نفسه وهذا ظاهر اذ لا يعقل مصنوع بدون
ذلك ومن النقلية مثل قول الرضا ع لعمران الصابي ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا
قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه وفي كثرة التركيب كالعوالم السفلية فانها
مركبة من كل جهات ما فوقها وفي قلته كالمفعول الاول فانه مركب من فعل وانفعال خاصة
وفي كثرة التعدد وذلك كالمركبات من المركبات كما برهن عليه في العلم الطبيعي في تركيب
الانسان الفلسفي الذي هو انموذج من الانسان الادمي وانه مركب في اطوار كثيرة وقد
قال عز من قائل يا ايها الانسان ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم
من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم وهذا ظاهر وفي قلتها في قلة

الكثرة يعني ان الكثرة مختلفة المراتب فكثرة كثيرة اي مكررة من كثرات متعددة متكثرة فقليلة اي
غير مكررة من كثرات متعددة بل كثرة اول اي مكررة من كثرات متعددة فكثرة اي غير مكررة من
كثرات متعددة بل من كثرة اولية فان قلت لم لم تقل قلته قلت قد ذكرت قلة التعدد وهنا
ذكرت قلة الكثرة فافهم وفي ظهور التعدد وخفائه كالامور الكلية والامور الجزئية فانها في الظاهر
لا تعدد فيها مثل زيد وفي الواقع ليس الا هو متعدد ولهذا يسمى الشخص في الواقع بالقرية والبيت
وذلك التعدد امثاله واوصافه كما في تاويل قوله تعالى لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا
ولملئت منهم رعبا وفي قوله تعالى وتلك القرى اهلكناهم واسئل القرية التي كنا فيها وامثال
ذلك مما يعرفه اهله واما تعدد الاوصاف فكلام زيد وسمعه وبصره وحرارته وبرودته
وحركته وامثال ذلك من طبايعه وقواه واثاره واحواله كلها مثله لو ررت لك معلم تفرق
بينه وبين وصفه الا انه يسند عن نفسه ووصفه يسند عنه فافهم قلت لانها في الفعل
على نحو اشرف ليس في الامكان اشرف منه اقول لانها اي لان الجهات المعتبرة في الفعل
مما فرض من صفة النشو والتعدد والتركيب المشار اليها سابقا على نحو اشرف ليس في الامكان
اشرف منه وذلك لان نزيل الفؤاد لها كلها اثر ناللم يلحقها لذاتها ولو كان باعتبار متعلقاتها
وانما فرض لحوقها باعتبار متعلقاتها في اية معرفتها في النفوس المجردة فان النفس العليا
اعني الفؤاد اذا توجه الى معرفتها كان اية لها ودليلا عليها فيظهر فيه امكانات تلك
الجهات في لحاظ متعلقاتها وهذا معنى قولنا ليس في الامكان اشرف منه وذلك لتنزه ذات
الفعل عن كل ما يعرض لان تلك المفروضات اثاره كما تقدم قلت ولهذا كان في اكمل
مراتب البساطة الامكانية بحيث لا تكاد تعتبر فيه جهة تعدد الا من جهة التعلق اقول
وما كان من جهة التعلق لا يلحقه ولو بواسطة جهة التعلق الا في جانب المتعلق وفي محل الاعتبار
اعني الفؤاد لانه اية ذلك التعريف كما مر مكررا وهذا هو الجواز الراجح الوجوب بالنظر
الى قولهم في حق الواجب تعالى واجب الوجود وفي حق المحدث ممكن الوجود اي جايزة فمعنى العبارة

الاولى امتناع العدم عليه ومعنى الثانية تساوي العدم والوجود بالنسبة اليه والمشية
ليست في رتبة الاولى ولا مساوية للثاني فقلنا انها راجحة الوجود وعلة ماخوذ الراجحية
ان المقتضي موجود وقد اقتضى شيئا غير مشروط بغير نفسه فكان مطلقا غير مقيد وانما لم
يجب على المعنى المصطلح عليه لكون المقتضي قائما بغيره قيام صدور فكان موجودا لاقتضا
على جهة التعبير التنجيزي من الغير ايجادا وهو مرادنا بقولنا لا بشرط اذ الوجود بشرط شيء او بشرط
لا شيء وجود مقيد وهو من المتساوي بكلا قسميه وقوله وهو المشية اشار الى ان المشية هي الذكر
الاول بقرينة قوله والعزم على ذلك هو الارادة وذلك اشارة الى ما في رواية يونس و
معنى انها خلقت لا بشيء غيرها قلت وهذا ظاهر وقد تقدم بيانه فلا فائدة الى اعادته
اقول ونظيرها ابونا آدم ع فانه لم يكن من اب وام غيره وانما كان بنفسه وكان البشر منه
بالتناكح والتناسل انما كان آدم ع نظيرها لانها هي ادم الاول كانت مركبة من مادة وصورة
المادة النور والصورة هيكل التوحيد وابوه مادته وامه صورته فليس له اب و
لا ام غير مادته وصورته كذلك المشية التي هي ادم الاول ليس لها اب ولا ام الا المعنويين
اي المادة والصورة وانما كانت بنفسها وكما كانت ذرية آدم ع ابناء منه بالتناكح والتناسل
كما هو معلوم كذلك المشية التي هي آدم الاكبر الاول فان ذريته التي هي وجوه المشية الخاصة
بكل مصنوع انما انشات في انفسها من المشية الكلية بتعلق المشية الكلية بالامكان
تعلقا خاصا كل تعلق هو منشا لفعل خاص بخصوص ذلك المتعلق وهذا هو ذلك الوجه
الخاص وهو اي ذلك الفعل هو ابن تولد من الفعل الكلي اي المشية الكلية بنكاحها اي
الكلي للامكان وهو اي نكاحه تعلقه بخصوص متعلق لان وجود التعلق الخاص شرط
لظهور ذلك الوجه الذي هو الولد كما ان ذلك الوجه علة الوجود وذلك المتعلق و
يظهر ان المتساوقين كالمشية الكلية مع الامكان الكلي ذلك فتلك الوجوه والفعلية
الخاصة بكل مصنوع تولدت من المشية الكلية بالتناكح والتناسل والتعلقات المترتبة

على الاولى ايضا قلت ومعنى قولنا من غير اب وام غيره في آدم ع انه كان من مادته وهو الاب
ومن صورته وهي الام اقول معنى قولنا من اب وام غيره ان له ابا واما ولكنهما ليسا متغايرين
في الحقيقة لانه عبارة عن مجموعهما وليس مرادنا انه لا اب له ولا ام له اصلا حتى المعنويين اذ
المتكون يمتنع ان يتكون من غير اصل سواء كان سابق الوجود عليه او مساوق الوجود كما نحن فيه
كما في المشيئة التي هي آدم الاكبر الاول كذلك وهو قوله وكذا في المشيئة وانما مثلت بآدم ايضا لانه
من المثل لآدم الاكبر وقد قال الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا
يعلم الا بما هيهنا اه قلت وكذا في المشيئة الا انهما في المشيئة وجدا بانفسهما اي وجد كل واحد
بنفسه وبالآخر اقول يعني ان مادة آدم ايضا وجدت بفعل الله وكذا صورته اي بفعل
الله وبالمادة تبعا لهما واما مادة المشيئة اعني آدم الاكبر وجدت بنفسها وبصورتها وصورتها
وجدت بنفسها وبمادتها لعدم المغايرة بينهما في نفسهما وعدم كون احدهما علة او معلولا
قلت ومعنى ذلك انه وجد مقبوله وقابله بالآخر ولا ايجاد لهما الا بانفسهما وما سواهما وجد
مقبوله بالفعل وقابله بالتبعية على ما نبينه اقول معنى هذا الذي ذكرناه انه وجد مقبوله
اي مادته وقابله اي صورته بالآخر اي وجدت مادته بصورته لانها شرط ظهور المادة فوجودها
بها وجود صوري ووجدت صورته بمادته لانها شرط تحقق الصورة فوجودها بها وجود مادي
وهذان في المشيئة وجد كل بنفسه كما مر ولهذا قلنا ولا ايجاد لهما اي للمادة والصورة الا
بانفسهما بمعنى الوجود الحقيقي فوجد المادة بالمادة والصورة بالصورة وان وجدا بالآخر في
غير المشيئة للمغايرة ولكنهما فيها واحد يعني ان قولنا وجد احدهما بالآخر هو معنى وجد بنفسه
لان الآخر نفسه اي هو بلا مغايرة ولهذا قلنا وما سواها اي سوى المشيئة وجد مقبوله اي
مادته بالفعل اي المشيئة وقابله يعني الصورة بالتبعية على ما سنبينه من ان المراد بكون المهية
اعني الصورة موجودة بالتبعية ليس كما قال قوم انها ليست مجعولة وانما المجعول الوجود لكنها
لما توجه الجعل الى الوجود انجعلت تبعا لجعله من غير ان تشم رائحة الوجود والجعل الا تبعا للوجود

على قول بعضهم ولكنا لا نريد هذا المعنى وانما نريد بالتبعية انها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الا انه
مترتب عليه بمعنى اخذه منه فنسبتها الى جعل الوجود كنسبة الماهية الى الوجود اي نسبة الواحد من اربعين
لاشتقاقه منه كاشتقاقها من الوجود وبيانه توضيحه قلت ومعنى ان الاشياء كانت منها
بالتناكح والتناسل ان المادة هي الاب والصورة هي الام على ما تبين لك فنكحت المادة
والصورة على كتاب الله وسنة نبيه ص فولدت صورة الشيء اقول معنى كون الاشياء
بالتناكح من المشية ان المشية انكحت المادة الصورة فنكحت المادة الصورة بانكاح المشية
على ما كتب الله في الكتاب الوجودي اي التكويني يعني على نحو ما اثبت الحكم المتقن وعلى سنة نبيه ص
لانه سبحانه اقامه في سائر عوالمه في الاداء فهو يؤدي الى الخلق عن الله عز وجل في التكويني كما يؤدي
عنه في التشريعي وكان التناكح والتاليف والتزويج على مقتضى الحكمة التي هي شرح كتاب الله
التكويني وسنة نبيه ص كذلك لان الله عز وجل يوجد على سنة الحكمة ويكتب المفعولات على
ما هي عليه في نفس الامر والواقع وكون ذلك واصلا الى المفعولات بواسطة نبيه ص وهو
معنى سنته وهو التلقي من الخالق والاداء الى الخلائق فلما نكحت المادة التي هي الاب
الصورة التي هي الام تميزت الاشياء بصورها اي في بطون امهاتها لان الصورة هي
الام كما بيناه فولدت الام التي هي الصورة الشيء المتكون من المادة والصورة قلت
والمشية هي آدم الاول وحواؤه ثم وهي كفوه لا تزيد عليه ولا تنقص عنه كما اشرنا اليه سابقا
فافهم اقول وذلك لما ورد ان الله سبحانه خلق الف الف آدم انتم في آخر العوالم واولئك
الآدميين وفي بعض الاخبار لم يخلق منها شيء من الطين غيركم واشارت الاخبار الى
ان المراد منها الاطوار والعوالم ونعلم من ذلك ان اول تلك الآدميين المشية وحوا
ذلك الآدم هو الجواز الامكاني بقول مطلق يعني ان اريد به المشية الامكانية فالمراد
بالجواز الامكان المطلق الراجح وان اريد به المشية الكونية فالمراد بالجواز المقيد
المتساوي وان تفاوتت مراتبه في السبق الا انها يجمعها كلها الوجود بشرط شيء وقوله

وهي كفوه معناه انها لا تزيد عليه ولا تنقص عنه ومعنى هذا كما تقدم انه لا يكون شيء ممكن لا تتعلق
به المشية خارجة من الامكان اذ خارج الامكان ليس الا الوجوب والوجوب لا تتعلق به مشية
قلت وهذا هو النار المشار اليها في قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فمكانه الامكان ووقته
السرمد اقول هذا في التاويل هو النار المذكورة في القران المجيد يعني ان الحقيقة المحمدية التي
هي الزيت في الاية تكاد تخرج في الكون قبل التكوين وذلك لشدة قابليتها وقربها
من مقام المشية فمثل للمشية بالنار وللحقيقة المحمدية بالزيت وللعقل الكلي المتكون من تعلق
المشية بالحقيقة المحمدية بالمصباح المتكون من تعلق النار بالزيت ووقت الفعل هو السرمد
واما اول فائض من الفعل بلا واسطة من الجزء الذين هما قبل الفعل فعلى احتمال انهما لاحقان بالسرمد
لتقدمهما على العقل الذي هو سابق للاولى الدهر وعلى احتمال انهما من الدهريات لان السرمد
انما هو وقت للفعل وهما من المفعولات لا من الفعل وعلى احتمال انهما برزخ بين الدهر والسرمد
فيكون وجههما في السرمد وفعلهما في الدهر قلت فهو للتحديد كالاطلس للزمان فكما انه ليس
محدبه في مكان ولا زمان وانما المكان والزمان انهما به لم يتخلف احد من هذه الثلثة عن الاخر
وكلما قرب من محدبه من الجسم والزمان والمكان لطف ورق وكلما بعد منه كثف وغلظ اقول
فهو اي المشية بالنسبة الى السرمد كالفلك الاطلس بالنسبة الى الزمان فكما ان محدب الفلك
الاطلس ليس في مكان لانه محدد الامكنة والجهات ولا في زمان لان الزمان لا يكون الا ظرفا
للجسم وليس وراء محدبه جسم ليكون ما خرج من الزمان عن محدبه ظرفا له وهذا هو الحق في هذه المسئلة
التي قلت دونها عقول الحكماء وانحطت عنها افهام العلماء ولقد كثرت فيها الاقوال
واختلفت وتنافرت فيها الاراء واضطربت والحق هذا وهو ان المكان والزمان ظرفان
للجسم وهما من مشخصاته والمشخصات حدود المهية واجزاء القابلية والحدود والاجزاء من
مقومات الشيء فهي جزء مهية ولا يمكن ان يوجد جسم بلا مكان ولا زمان ولا مكان بلا جسم
ولا مكان ولا زمان فكل واحد شرط للاخرين مقوم لهما فيجب بحكم هذه القواعد الضرورية

ان يكون

ان يكون الثلثة متساوقة اذا وجد الواحد وجد الاثنان واذا فقد فقدا وهذا معنى قولي وانما المكان
والزمان انتهاء به لم يتخلف احدى هذه الثلثة عن الاخرى وقسم ان الاجسام على ثلثة اقسام قسم
لطيف جدا تقرب لطافته من عالم المثال كمحدب الفلك الاطلس وقسم كثيف جدا كالمركبات
السفلية مثل الحجارة والتراب الكثيف وقسم متوسط بينهما كالافلاك التسعة وحيث كان
مشخصات كل شيء من نوعه في اللطافة والكثافة وكان المكان والزمان من المشخصات كما تقدم
وجب ان يكون مكان محدب محدد الجهات وزمانه المتساوقين كما من اللطف ما يمكن فيهما
بحيث لا يبقى لهما وجود فيما فوق ذلك وهما في الافلاك الباقية متوسطان وفي الاجزاء
السفلية كثيفان غليظان كل شيء منهما بحسب ما تشخصانه وفي دليل الحكمة دليل هذا
فان سرعة حركة الفلك الاطلس وتوسط حركة الافلاك وبطوء المحركات السفلية
لذلك فاما فلك الثوابت فبطوء حركته لكثرة تصادم الحركات المتعددة فيه اذ لكل
نجم حركة بخصوصه حركة تدوير او حركة حامل والذي تقوى به نفسي ثبوت افلاك التداوير
لها وبهذه النسبة تعتبر المجردات فان الدهر وقتها وهو في العقول كما في المحدد الطف
منه في النفوس كما في الافلاك السبعة وشدة كثافته وغلظه في الطبايع جواهر
الهباء كالاجرام السفلية فاذا عرفت هذا في الزمان وفي الدهر فاعلم ان السرمد
ليس فيه تعدد ولا تغاير فاعتبار التفاوت بالنسبة الى وجه المشية انما هو باعتبار
متعلقاتها تعلقها على نحو ما ذكرنا وانما ذكرنا هذا التقسيم والتفاوت في الاجسام على جهة
الحقيقة لتعرف هذه النسبة هناك على جهة الاعتبار وقد اشار تعالى الى شدة لطافته
في قوله يكاد زيتها ولو لم تمسسه نار ولم يكن هنا في ساير الحوادث **قلت** كذلك هذا
الوجود الجواز الراجح كلما قرب من نفسه من الفعل والامكان والسرمد لطف ورق حتى
يكاد يخفى عن نفسه وحتى يكاد ويظهر كل شيء **اقول** يعني هذا الوجود الراجح يعني
المشية كلما قرب من نفسه اي من لحاظ العلية من الفعل والامكان والسرمد ومن هنا يتاتي

اي كل واحد من الفعل والامكان الذي هو مكان الفعل ومن السرمد الذي هو وقت الفعل قرب
من نفسه اي من جهة لحاظ عينية نفسه لطف ورق اي لم يجد نفسه حتى يكاد يخفى من نفسه اي لا
يشعر بنفسه لكمال فنائه في وجه بقائه ولم يجد نفسه حتى يكاد لا يخفى من شيء من اثاره لكمال
ظهوره بها لها آيات وكلما بعد عن نفسه منها غلظ اذ ظهر حتى يكاد في المعقولات وحتى
يكاد يفقد منها **اقول** وكل واحد من الثلثة بعد عن نفسه اي عن لحاظ علية لنفسه منها اي
من الثلثة غلظ يعني ظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات التي هي اثاره عدم بالكلية او الجزئية
اي الركنية اي حتى يتوهم ان هذه الاشياء هي ذاته ولاجل عدم ملاحظة بعض الصوفية كضرار
واصحابه العلية لنفسه قالوا هو جزء الاشياء وركنها الاعظم وان الاشياء مركبة من وجود
هو الفعل ومن مهية هي الحدود والمشخصات وظهر الصفة حتى يكاد يفقد منها اي لا يكون علة
لها وذلك عند عدم ملاحظة علية لنفسه التي هي علية لغيره لان علية لنفسه عين علية لغيره
فاذا لم تلاحظ لم تعرف المعلولية في المفعولات اذ لا تعرف الا بملاحظة علية العلة
قلت فالامكان السرمد انيتها به **اقول** يعني انيتها به واشهد بها واشهد كل واحد من
منهما بالاخرى **قلت** وكلا ان المحدود والمكان في الزمان وهو المحدد في المكان و
الزمان والمكان في المحدد اي كل واحد من الثلثة **اقول** هذه الكلمات يعلم معناها مما سبق
وهو ان كل واحد منها حيث وجد من حيث وجد الاخران وحيث فقد فقد الاخران في الذات والصفات
والتاثيرات **قلت** ثلاث الوجودات الثلثة على اوضاع ثلثة فالواجب ازله ذاته و
مكانه ذاته **اقول** هذا القسم الاول مما يطلق عليه الوجود وهو الواجب تعالى وهو واحد بكل
اعتبار اي نفس الامر في الواقع وفي التعقل وفي الاحتمال والامكان والفرض لا كثرة
فيه ولا تعدد لا في ذاته ولا في صفاته ولا شريك له في افعاله ولا في عبادته فله التوحيد
الخاص الاتم الدين الخالص **قلت** والممكن الذي هو الوجود المقيد هو جميع المفعولات
مكانه غير زمانه وهما غير ذاته **اقول** ان الاشياء المخلوقة لا يمكن ان تنفك عن التاليف

المقتضي للتعدد والتكثر والمغايرة فمشخصاته وان كان انما يتعين ويتشخص بها الا
انها من حيث انفسها ومن حيث هو بها وقبل التأليف ولو باعتبار مغايرة له توجب اعتبار
التعدد فيها فخلص التوحيد الحق سبحانه قلت واما الجواز الراجح فمكانه وزمانه بالنسبة
اليه باعتبار الاتحاد والمغايرة بين بين ليس على حد الوجوب في الاتحاد ولا على حد الممكن
في القدر هذا بالنسبة الى نفسه وبالنسبة الى ارتباطه بالممكن فمغايرة من مغايرة الممكن فافهم
اقول ان الوجود الراجح اعني المشية اذا اعتبر مكانه الذي هو الامكان ووقته اعني
السرمد بالنسبة اليه كانا متحدين معه في نفس الامر وفي الواقع متغايرين في اعتبار الفؤاد
فنسبته الى الوجود الحق باعتبار عنوانه اعني دليله اعني مقاماته التي لا تعطيل لها في كل
مكان من حيث هي عنوان والى الوجود المقيد اعني المفعولات لنسبة التوسط وذلك
باعتبار مدرك الفؤاد فهو بين بين لان الواجب من عنوانه التعدد والكثرة لا في
الواقع ولا في التعقل والممكن يدرك منه التعدد في الطرفين وهذا الوجود الراجح لا يدرك
منه التعدد في الواقع ويدرك في التعقل فهو بين بين وهذا مرادنا من قولنا ليس على هذا الوجوب
في الاتحاد ولا على حد الممكن في التعدد وقولي هذا بالنسبة الى نفسه اي هذا التوسط المذكور هو
بالنسبة الى نفسه واما اذا اعتبرنا ذلك بالنسبة الى ارتباطه اي تعلقه بالممكن المتعدد المتكثر
ففيه تغاير وتكثر باعتبار التعلق كما قلنا في التمثيل بحركة يد الكاتب في تعلقها بالحروف المتعددة
المغايرة المتكاثرة ولكن ليس مثل تغاير متعلقه لان تعدد متعلقه وتغايره ذاتي وتعدده
ليس لذاته وانما نسب اليه باعتبار المتعلق وهذا معنى قولي فمغايرة ابسط من مغايرة الممكن
قلت الفائدة الرابعة في الاشارة الى تقسيم الفعل في الجملة اقول هذه الفائدة مختصة (؟)
معنونة بتقسيم الفعل لانا لما ذكرنا بعض ما يتعلق ببيانه اقتضى بيانه ذكر تقسيمه الى هذه
الاقسام في الجملة باعتبار متعلقه قلت اعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه
بالمفعولات ينقسم الى اقسام فالاول مرتبة المشية وهي الذكر الاول كما قال الرضا (ع) ليونس

الفائدة الرابعة

اقول الفعل اذا كان متعلقا بوجود الشيء اعني كونه يسمى مشية لان الوجود هو اول ما يذكر
به الشيء ولهذا قال الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول قال تعلم ما
الارادة قال لا قال هي العزيمة على ما يشاء قال تعلم ما القدر قال لا قال هي الهندسة ووضع
الحدود من البقاء والفناء الحديث ومعنى كون المشية هي الذكر الاول ان اول ذكر اردته للشيء
ان يذكره بكونه اي بان يوجد كونه والايجاد والكون الذي هو المشية والمراد بالذكر الاول المعنى المصدري
ومعناه الوجود على تاويله بالمفعول وعلى تاويله بالفاعل هو المشية قلت والمراد ان الشيء قبل
المشية لم يكن لم يذكر في جميع مراتب الامكان فاول ذكره معلوميته في كونه اقول يعني ان الشيء
اذا لم يكن شيئا لم يذكر لانه انما يذكر بانه هو وانه شيء وشيئيته انما هي بوجوده اذ لا شيئية لما
لم يوجد فاول ان يكون مذكورا كونه شيئا وهو كونه موجودا وهو اول ما يذكر به والفعل
المتعلق بتكوينه هو المشية فلاجل ذلك قال عليه السلام هي الذكر الاول يعني اول ما يذكر به فان قلت
كيف يكون هذا اول الذكر والشيء مذكور في العلم قبل ايجاده قلت قد قررنا ان اول الشيء
اول كونه معلوما كونه ممكنا وكونه ممكنا بالمشية الامكانية فهو مذكور في المشية بما هو شاء به
في الامكانية هو اول ما ذكر بها في مكانه وفي امكانه وفي الكونية اول ما ذكر بها في كونه فاذا
قيل المشية هي الذكر الاول صدق على المشيتين الا انه هنا المراد به الذكر الاول الخاص المتشخص
المتميز وهو لا يتحقق الا في المشية الكونية واما المشية الامكانية فانه وان كان مذكورا فيها
قبل الكونية الا انه على وجه كلي لا يختص به بل يصلح له ولغيره كما اذا اخذت مدادا بالقلم
لتكتب اسم زيد فقبل الكتابة لم يكن زيد مذكورا على جهة الخصوص والتعين بالمداد الذي
على القلم لجواز ان يبدو لك فتكتب اسم عمرو او لا تكتب شيئا فليس مذكورا بمشيتك
الامكانية على التحقيق قبل ان تكتب الا على جهة الامكان الذي تساوى فيه زيد وعمرو وخالد
والجبل والبحر وما اشبه ذلك فقولي لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان يعني على جهة الخصوص
والتعين لا مطلقا وقولي فاول ذكره معلوميته في كونه يعني الذكر الخاص به كما قلنا قلت

والمراد

ومثاله فيما بعد ذلك ان تفعل فانه لم يكن شيئا قبل ان تذكره فاذا ذكرته كان ذكرك له اول
مراتب وجوده وهو كونه اقول يعني ان الشيء الذي تريد فعله لم يكن له ذكر منك قبل فعلك والا لم يكن
معدوما او انك فعلته من قبل هذا واذا انقدح من كان عدما قبل فعلك ليس بمذكور فاذا خطر
على قلبك فعله ذكرته وهو معنى انك شئت فعله اي اول خطوره على قلبك واذا اكد العزم كانت
الارادة كما يأتي هذا المثال صحيح في حق من يكون له منه ارادة وميل للفعل قبل ان يفعل ويتفكر
ويتروى واما الواجب عز وجل لم يكن كذلك لانه لا يتفكر ولانه لا يتروى وليس له ميل الى شيء
ولا داع يبعثه على الفعل وانما ذلك منه سبحانه فعله للشيء من غير سبق شيء على فعله فاول ايجاد
وجود زيد هو مشيته لايجاد زيد لان وجوده اول ما ذكره وذكره وهو وجوده قلت والثاني
الارادة وهي العزيمة على ما يشاء وهي ثاني ذكره ومعلوميته في عينه ولم يكن له وجود قبل الا الذكر
الاول الذي هو كونه وهو صدور الوجود قبل لزوم المهية اقول هنا اقسم الثاني من اقسام
الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه وهو الارادة التي هي العزيمة على ما يشاء وتسمى الفعل
بالارادة اذا تعلقا بالغير التي هي انيته وماهيته وهي اي الارادة ثاني ذكره لان اول ذكره
المشية وهذه الرتبة معلوميته في عينه اي انه معلوم بعينه كما انه في الرتبة الاولى معلوم بكونه
وانما قلنا هنا انها ثاني ذكره لان اول ذكره المشية وبعد المشية الارادة وهي ثاني
ذكره وقوله الا الذكر الاول الذي هو كونه يعني ذكره الاول ذكره بكونه اي بوجوده قبل لزوم
المهية به اذ بعد لزومها له يكون العين اي الذات لانها لا تتحقق الا بالكون واعلم
ان الكون لا ينفك عن العين لتلازمهما في الظهور الا انه في التقدم الذاتي يكون الكون
سابقا في التحقق على العين بسبعين سنة وان كانا في الظهور متساوقين قلت
وبها يلزمه المهية وبالمشية كانت الارادة لترتبها عليها اقول وبها اي بالارادة
تلزم المهية للوجود لانها هي المشية لها فيه وانما كانت الارادة عن المشية لان الارادة
مترتبة على المشية هي الذكر الاول والارادة هي العزيمة على ما شاء فتكون مترتبا

عليها اى على المشية لانها العزيمة على المشية والعزيمة على الشى مترتبة على سبق ثبوته قلت
والثالث القدر وهو الهندسة الايجادية وفيه ايجاد الحدود من الارزاق والاجال والبقاء
والفناء وضبط المقادير والهيئات الدهرية والزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف
والرتبة والجهة والوضع والكتاب والاذن والاعراض والمقادير الاشعر وجميع النهايات
الى انقطاع وجوداته اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه
وهو القدر والمراد به فعل الله المتعلق بالحدود وقوله وهو الهندسة الايجادية الخ كما هو فى قول
الرضا ع ليونس فى تفسير القدر وربما فسرت بالحدود واذا عطفت عليها اريد به ما يشملها
فان الهندسة هى الحدود المعنوية والظاهرية كالارزاق من الغذاء والعلوم وتعليم الصناعات
والتيسر للاعمال الصالحات والطالحات والاسباب المؤدية الى مسبباتها كالاجال الابتدائية
والانتهائية بمعنى ان كل شى محدث فله ابتداء معين وانتهاء مقدر وكالبقاء اى ان كل شى له
بقاء فى الاكوان مقدر لا يزيد ولا ينقص كالفناء من الاكوان كذلك وضبط المقادير ايضا
كذلك يعنى انها من التقدير لانها من المشخصات وكالهيئات الدهرية والزمانية كالحركات والسكنات
والاوضاع والنسب وكالحدود التى منه اعنى الوقت والمحل والكم والكيف والرتبة والجهة الخ
فان الهيئات الدهرية والزمانية تشمل جميع الحدود والمقادير والعطف عليها عطف تفسيرى
او عطف خاص على العام وكالوضع بمعانيه الثلثة اعنى افتقار الجوهر الفرد الى   وترتب
اجزاء الشى بعضها على بعض وترتب اجزاء الشى على غيرها اعنى الامور الخارجة وكالكتاب
والمراد ان كل شى من اسباب كونه وبقائه وتوصله الى ما خلق له ان يكون جميع احواله و
اعماله واقواله وحركاته وسكناته مكتوبة فى الكتب الالهية والالواح السماوية والاجزاء
السفلية وغير ذلك لاقتضاء الاسباب منها لمسبباتها فمنها المبادى التى بها تكون
الاشياء ومنها النهايات التى تكون عن الاشياء مثل الاول ان وجود زيد متوقف على
اثباته فى اللوح المحفوظ وفى الالواح الجزئية ووجود مقتضى لايجاد امثاله وصفاته فى وجو

اللوح

اللوح المحفوظ فلولم يقتض وجوده ذلك لم يقتض كتابته في اللوح المحفوظ وجها لان المقتضي من
نوع واحد وان اختلف في الشدة والضعف وكالاذن يعني ان كل شيء لا يخرج من الامكان
الى الاكوان ومن الحركة الى السكون ومن السكون الى الحركة ومن حال الى حال ومن الاكوان الى
الامكان بمعنى انه لا ينتقل من شيء الى شيء بل ولا يبقى على حال الا باذن الله سبحانه وكالاعراض
يعني ان كل شيء بجميع ما نسب اليه من الاعراض بجميع ما يراد منها من مشخصاته ومعيناته
وكل ما يلحق تلك الاعراض من الاعراض واعراض الاعراض مثل الحركة وسرعة الحركة وشدة
السرعة وهكذا وكذا مقادير الاشعة واشعة الاشعة وهكذا الى انتهى وجوداتها وهو قولنا
ومقادير الاشعة وجميع النهايات اي انقطاع وجوداته اي الى وجودات الشيء الذاتية
والعرضية اللاحقة له واللاحقة للاحقة له وكل ذلك من احكام التقدير ومتعلقاته وما يتعلق
به من الفعل يسمى قدرا قلت وفي هذا اول الخلق الثاني وبدء السعادة والشقاوة وبالارادة
كان القدر لترتبه عليها اقول في هذا القسم من القدر من اقسام الفعل اول الخلق الثاني
يعني ان الصانع اذا اراد ان يصنع شيئا لا بد له من مادة يصنع منها الشيء فغير الله سبحانه
ياخذ مادة مطلوبه مما صنع الله عز وجل واما الله سبحانه فلم يكن عنده في ملكه شيء الا ما صنعه
فاذا اراد ان يخلق خلقا خلق مادة ذلك المخلوق وصنعه من تلك المادة كما مثلنا فالمداد
هو الخلق الاولي والكتابة هو الخلق الثاني وهو ان ياخذ حصة من المادة ويقدرها
على حسب ما يريد فالتقدير هو الخلق الثاني وفيه السعادة والشقاوة مثل الخشب الذي هو
الخلق الاول ليس فيه سعادة ولا شقاوة فاذا عملت منه بابا او سريرا او صنما ثبت السعادة
والشقاوة في الخلق الثاني لانه محل التصوير والصورة هي الام التي يسعد من يسعد في بطنها
ويشقى من يشقى في بطنها كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى وقولي بالارادة كان القدر من حديث الكاظم
عليه السلام في الكافي وانما كان القدر بالارادة لانها هي صنع المادة التي يتوقف التقدير عليها
ولهذا قلنا لترتبه عليها اي لترتب القدر على الارادة قلت وهذه الاشياء المذكورة

تجري في الخلق الاول على نحو اشرف وانما ذكرت هنا لانه محل الهندسه وهناك محل بساطة اقول
ان هذه الامور المذكوره اعني ايجاد الكون والعين الذي هو الخلق الاول وايجاد الحدود و
الهندسه الذي هو الخلق الثاني وما فيهما من المراتب والتفصيل تجري في الخلق الاول اي ايجاد
الكون والعين فانا نقول في قول الصادق ع لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبع
بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد
كفر او فقد اشرك على اختلاف الروايتين وكذا في قوله ع نقص بالضاد المعجمه وبالمهملة على
اختلاف الروايتين وظاهر الروايات ان المراد بالشيء هنا هو المفعولات من الغيب والشهادة
فانا نقول انه جار في الافعال لعموم الشيئية ولاشتراك الكل في مقتضيات الحكمة
فلا فرق في ذلك بين الافعال والمفعولات بل كل الامور السبعة تجري في كل شيء من الحوادث
في كل شيء بحسبه فالاشرف والابسط يكون فيه نحو اشرف وابسط نعم هي في الخلق الثاني
اظهر واما في الخلق الاول فخفية فلاجل ذلك ذكرتها في ذكر الخلق الثاني ولهذا قلت
وانما ذكرت هنا اي في الخلق الثاني لانه محل الهندسه اي الحدود والمقادير وهناك يعني
الخلق الاول محل بساطة قلت والرابع القضاء وهو اتمام ما قدر وتركيبه على النظم الطبيعي
فالقدر كتقدير الات السرير للطول والعرض والهيئة والقضاء تركيبها سريرا اقول
الرابع من الاقسام القضاء وهو اتمام ما قدر يعني ان الصانع اذا اخذ حصة من المادة و
قدرها على ما يريد فصلها اي اتمها على الصورة المرادة له كالنجار اذا اخذ شيئا من الخشب
وقدره على هيئة السرير من طول وعرض نظمه واتمه وهو معنى انه قضاؤه كما قال عز من قائل
فقضاهن سبع سموات الآية قلت والخامس الامضاء وهو لازم القضاء وهو اظهاره
مبين العلل مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات الفعلية الالهية
فيه اقول الخامس من الاقسام المذكورة الامضاء وهو في الغالب لازم للقضاء بمعنى
لا ينفك عن القضاء ولذا ورد اذا قضاه فقد امضاه لان الشيء اذا تم كان في الغالب

لا يعرض

لا تعرض له مواقع الامضاء من جهة ان القضاء والاتمام انما يكون من الفاعل لا امضائه وقد ان
يكون بالحكمة مقتضية لموجود اثار خاصة ثم يبدو له محوه نعم من جهة انه باب تمام لا يخرج من امكان
المحو والتغير والتبديل جاز عليه ذلك فربما جرت عليه المشية بالتغيير فلذا قلنا في اغلب
معنى الامضاء اظهار الشيء تاما ومعنى تمامه اشتماله على جميع ما له وما يترتب عليه ومن ذلك كونه
مبين العلل مشروح الاسباب ليكون دليلا ومدلولا عليه ولو لم تظهر منه اثار المصنوعية
لم يكن دليلا ولو لم تبد منه ظلمة الانية لم يستدل عليه واذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن
الجادة الذي يتوقف الامضاء عليه فلذا قلنا مبين العلل مشروح الاسباب لاجتماع
مراتب التعريف يعني انه انما خلق ليعرف صانعه ويعرف به صانعه سبحانه فخلقه تعريف
من الصانع سبحانه له ولغيره في جميع مراتب وجوده كالكون والعين والقدر والقضاء فانها
اي مراتب التعريف والتعريف فيها اجتمعت في رتبة الامضاء ولانه انما يكون بعد
التمام فيجب ان يكون مبين العلل مشروح الاسباب اذ لا ننتظر رتبة للتعرف والتعريف
بعده وقولي لاثار الصفات الفعلية فيه معناه ان الاثار هي ايات التعريف وهي اثار
الصفات لا اثار الذات كما توهمه بعضهم فان الذات لا اثار لها وانما الاثار لفعلها
وانما قلت الصفات الفعلية لان الاثار التي هي الايات انما هي ايات للصفات التي هي جهة
المعرفة وليست ايات للاسماء ولا للذات لان الاسماء لا يفيد المعرفة وانما تفيد التعيين
فيصدق مع التشبيه والتعدد والحدوث والتركيب وكذلك الذات اذ لا ايات لها
الا باعتبار افعالها وقولي فيه اي في الامضاء لانها كل اثار التعريف اليه **قلت**
فالاربع المراتب الاولى هي الاركان للفعل والخامس بيانها **اقول** يعني ان المشية و
الارادة والقضاء هي اركان للفعل الذي يتم به المفعول باعتبار متعلقاتها كما قلنا
سابقا فبالمشية كونه وبالارادة عينه وبالقدر حدوده وبالقضاء اتمامه فهذه الاقسام
وان كانت واحدة باعتبار متعلقها اربعة وهي اركان للفعل اي للفعل الذي به يتم

لافعالها

المفعول والامضاء الذي هو الخامس بيانها كما تقدم لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات
الفعلية الالهية فيه **قلت** وبالقدر كان القضاء وبالقضاء كان الامضاء **اقول** هذا هو نحو
من حديث الكاظم ع في قوله فبالمشية كانت الارادة وبالارادة كان القدر الخ بعضه صريح وبعضه
في ضمنه **قلت** فهذه الاربعة هي صبح الازل **اقول** قوله فهذه الاربعة انما كان اربعة مع
انه واحد لان تعدده في الاسماء انما هو باعتبار متعلقه **قلت** والنور الذي اشرق من صبح
الازل اربعة انوار هي العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته التي هي هذه الاربع المراتب من
الفعل **اقول** النور الذي اشرق من صبح الازل ماخوذ من قول امير المؤمنين ع لكميل ومعنى ذلك
ان الذي اشرق من المشية وهو نور واحد وهو الوجود وهو الحقيقة المحمدية وهو الماء الا انه بعد
ارتباط القابليات به كان اربعة انوار وهذه الاقسام من الحكيم عز وجل بمقتضى القابليات
وهذه الانوار هي مجموع الصفات الرحمانية التي هي استوى بها الرحمن عز وجل على عرشه اي ظهر
بها بمعنى اظهر اثار سلطانه وقدرته فيها وبها وبها اعطى كل ذي حق حقه بمقتضى قابليته
وانما كانت اربعة لان مقتضى قابليات الوجودات الكونية اربعة الخلق والرزق والموت
والحيوة كما قال عز من قائل الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم وهذه الانوار الاربعة
هي العرش فهي اركانه فهو مركب منها فهي العرش وبها ظهر العرش اذ العرش له اطلاقات
وهذا احدها وقولي التي هي هذه المراتب الاربع من الفعل اريد به ان المراتب الاربع من الفعل
التي ذكرنا انها انما تعددت باعتبار متعلقاتها انها بلحاظ تعددها لتعدد متعلقاتها
صدر عن كل واحد منها نور وتلك الانوار الصادرة المتعددة باعتبار قابلياتها هي هذه
الاربعة الانوار التي هي مجموع العرش واركانه بمعنى ان العرش مركب منها وينقسم اليها
قلت فالنور المشرق عن المرتبة الاولى وهو ركن العرش الايمن الاعلى وهو النور الابيض
اقول من الانوار الاربعة المشرقة من صبح الازل النور الابيض وهو المشار اليه في اية النور
مثل نوره كمشكوة فيها مصباح الاية وهو العقل الكلي في الاخبار وكلام الحكماء وهو القلم

هو

وهو اول الوجودات المقيده وهو النور الابيض ومنه ضوء النهار وعنه تصدر الارزاق
بواسطة ميكائيل لان ميكائيل يستمد في ايصال الارزاق الى المستحقين وطبعه بارد رطب
وهو الركن الايمن الاعلى يعني الاول الباطن وهو اثر المشية من اقسام الفعل قلت والنور
المشرق عن المرتبة الثانية هو ركن العرش الايمن الاسفل وهو النور الاصفر اقول هذا النور
الثاني المشرق عن المرتبة الثانية اعني الارادة التي هي منشأ العين وتمام الخلق الاول وهو
الروح المحمدي ص ومن نوره خلقت البراق وهو النور الاصفر كما ان الورد الاصفر من عرق
البراق وهو الركن الايمن اي الاول اضافي الاسفل اي الباطن الاضافي لانه تحت النور
الاول وظاهره ومنه اصفرت كل صفرة فيما دونه وعنه تصدر الحيوة لكل حي بواسطة اسرافيل
لان اسرافيل يستمد عنه الحيوة وبه تفيض الحيوة على ذوات النفوس والارواح وطبعه
حار رطب وهو اثر الارادة من اقسام الفعل قلت والنور المشرق عن المرتبة الثالثة
هو ركن العرش الايسر الاعلى وهو النور الاخضر اقول هذا هو الثالث المشرق عن المرتبة
الثالثة من الفعل اعني القدر وهو ركن العرش الايسر اي الظاهر الاعلى اي الباطن الاضافي
وهو نور الاصفر الذي اخضر منه كل خضرة فيما دونه وهو النفس الكلية واللوح المحفوظ
وعنه تصدر الموت لكل ذي روح بواسطة عزرائيل لانه يستمد منه وطبعه بارد يابس
وهو اثر القدر من اقسام الفعل قلت والنور المشرق عن المرتبة الرابعة هو ركن العرش
الايسر الاسفل وهو النور الاحمر اقول هذا هو الرابع وهو النور المشرق عن المرتبة
الرابعة من الفعل اعني القضاء وهو النور الاحمر الذي احمرت منه كل حمرة مما دونه وهو
الطبيعة الكلية وعنه يصدر الخلق بواسطة جبرئيل لان جبرئيل يستمد منه في ايجاد الاشياء
وطبعه حار يابس كما ان الورد الاحمر من عرق جبرئيل وهو ركن العرش الايسر الاسفل
اي اخرها اعني الاركان وظاهرها وهو اثر القضاء من اقسام الفعل قلت فالبياض
من المشية لكمال البساطة اقول انما كان النور المشرق عن المشية ابيض لكمال بساطتها

وهذا النور اثر البسيط فيكون بسيطا والبساطة تقتضي البياض وكان التركيب يقتضي
السواد وانما قلنا لكمال البساطة لان جميع الاقسام كلها بسيطة الا ان المشية هو
اول الاقسام والايجاد فلا يكون وجه مترتبا على غيره بخلاف باقي الاقسام فان كلا منها
مترتب على ما قبله فلا تكون كاملة في البساطة لما لحقه من الترتب على الغير واعلم ان العلماء
اختلفوا في البياض هل هو لون ام لا فقيل انه لون ويدل عليه ما روي عن علي بن الحسين ع
قال ونور ابيض منه ابيض البياض الحديث فلو لم يكن لما قال ع ابيض البياض اذ قوله ع
ابيض البياض دليل على ان البياض لون جعله صانعه مادة البساطة وقيل انه ليس لونا
ويدل عليه الرواية الاخرى قوله ع عنه البياض ومنه ضوء النهار فقوله منه البياض يدل على
انه صفة الوجود الذاتية ان مقتضاه البياض لبساطته والحاصل انه على كل تقدير منشأه
البساطة **قلت** والصفرة من الارادة لزيادة الحرارة في البياض **اقول** انما كان
النور الصادر عن الارادة اصفر لان المشية لما كان الصادر عنها ابيض وكانت الارادة
التي هي تاكيد المشية زيادة طلب وميل وهو يقتضي الحرارة زيادة على المشية وكانت
الارادة متعلقة بمتعلق المشية الذي هو قبل تعلقها به ابيض الفت الارادة الحرارة
حرارتها على ذلك البياض قلنا ان طبيعته بارد رطب كان اصفر لانقلاب برودته
الى الحرارة فكان حارا رطبا وكان الحار الرطب في الكل اصفر لانه طبع الحيوة وهو
معنى قولي لزيادة الحرارة في البياض **قلت** والخضرة من القدر لاختلاط سواد
الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة **اقول** انما كان النور الصادر عن القدر اخضر
لان القدر تصدر عنه الحدود والهيئات وهي كثيرة والكثرة سواد كما ان البساطة
بياض فلما كانت الكثرة متعلقة بذلك الاصفر لان التقدير فيه اجتمع السواد و
الصفرة والخضرة تتركب منهما وهو معنى قولنا لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر
بصفرة اثر الارادة يعني كما ذكرنا قبل ذلك **قلت** والحمرة من القضاء لاجتماع

ماض

بياض المشية بصفرة الارادة في حرارة حكم القضاء بالامضاء **اقول** انما كان
النور الصادر عن القضاء احمر لانه مركب من النور الاصفر الصادر عن الارادة ومن
بياض النور الصادر عن المشية فهو مركب منهما بحرارة حكم القضاء بالامضاء وهو حتم
التكوين واذا اجتمعت الصفرة بالبياض في حرارة معتدلة حصلت الحمرة من الجزئين
اعني البياض والصفرة كالزنجفر فانه مركب من الزيبق الابيض والكبريت الاحمر صفرة يتعاقب
بعد مزج بعضهما ببعض في نار معتدلة ليست بشديدة فيكون منهما الزنجفر الاحمر
وهو مكون طبيعي والعرش مركب من هذه الاربعة الانوار التي دار عليه الوجود فليس شيء
في الاكوان ذات او صفة غيب او شهادة الا وهو متقوم بهذه الاربعة **قلت** ثم اعلم
انه اذا اطلق خلق فقد يراد به جميع المراتب لصدقه عليها لغة **اقول** لما ذكرت تقسيم
الفعل باعتبار متعلقه ذكرت هنا جواز استعمال بعضها مكان بعض فقد يطلق خلق
الذي هو بمعنى شاء الكون ويراد منه برأ الذي هو بمعنى اراد وبمعنى صور الذي هو بمعنى
قدر وهكذا وذلك جائز بحسب اللغة الظاهرة المعروفة بين الناس وكثيرا ما يخاطب اهل
الشرع المكلفين بهذا لانهم لا يعرفون الا ما هو لغتهم ومصطلحهم وقد قالوا ع انا لا نخاطب
الناس الا بما يعرفون نعم لو اجتمعت الافعال المختلفة باعتبار متعلقاتها لزم ان يراد
من كل فعل ما يخصه باعتبار متعلقه كما **قلت** واذا قيل خلق وبرأ وصور فخلق بمعنى
شاء اي اوجد الكون اي الوجود وبرأ بمعنى اراد اي اوجد العين اي المهية بالوجود وصور
بمعنى قدر اي اوجد الحدود **اقول** اذا اجتمعت الافعال دل كل فعل منها على ارادة
ما يخصه دون ما يصدق عليه لغة فاذا قيل خلق برأ وصور كان خلق بمعنى شاء
وبرأ بمعنى اراد وصور بمعنى قدر قال الله سبحانه هو الله الخالق البارئ المصور فرتب
الاسماء الثلثة على معانيها المختصة بها مع الاجتماع والا لما دلت عليها لانها
اذا صلحت لها ولغيرها في الافتراق والاجتماع كانت الثلثة مترادفة مع انها مختلفة

المفاهيم فاذا دلت على معانيها المخصوصة بها كانت بمعاني افعال تلك المعاني فخلق مع
الاجتماع في الاية بمعنى شاء الذي هو المذكر الاول وفيه يوجد الكون اي الوجود الذي هو
المادة الاولى عندنا وبرأ مع الاجتماع بمعنى اراد وفيه توجد العين اعني المهية الاولى
بمعنى بالمعنى الاول المتقدم فانا قلنا ان الوجود بالمعنى الاول هو المادة الاولى المسماة في الاجسام
مثل الخشب بالمركب من العناصر الاربعة والمهية الاولى بالمعنى الاول هي الصورة النوعية
وهي انفعال المادة وهي اي المهية الاولى في مثل الخشب الصورة الخشبية واذا قلنا الوجود
والمهية بالمعنى الثاني نريد بالوجود الشيء الموجود من حيث هو هو فهذا مرادنا في الوجود والمهية
بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني فتنبه له فربما نذكر ذلك في موضع لا شبهة فلا تغفل وصور مع
الاجتماع بمعنى قدر وفيه توجد الحدود والهيئات الذاتية والعرضية العينية المعنوية
قلت وقال الله تعالى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى اي خلق كونه اي وجوده فسوى
عينه بمعنى سوى مهيته بوجوده اي جعل فيه ما اذا سئل اجاب **اقول** هذا معنى ما تقدم وهو
مع ملاحظة ما تقدم لا يحتاج الى بيان **قلت** وانما جيء بالفاء في عطف التسوية دون الواو
لما بينهما من الملازمة كما مر ذكره وهذا في الخلق الاول **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر بان
قيل لم اتى بالفاء في عطف سوى على خلق وفي عطف هدى على قدر دون الواو ولم يؤت
بالفاء في عطف الذي قدر على الذي خلق والجواب انما جيء بالفاء في عطف التسوية في قوله
فسوى لما بين خلق وسوى من الملازمة لان خلق اثره الوجود وسوى اثره المهية اي العين
ولا يتحقق في الظهور احدهما بدون الاخر فلاجل عدم انفكاك احدهما عن الاخر وتلازمهما
اتى بالفاء الدالة على الترتيب لان سوى مترتب على خلق وعلى عدم المهلة لتلازمهما
وخلق فسوى يقع في ايجاد المادة والصورة النوعية وهو قولنا وهذا في خلق الاول
قلت والذي قدر فهدى اي وضع حدوده المتقدم ذكرها وهو الخلق الثاني **اقول**
قوله تعالى والذي قدر اي اوجد حدوده ما اراد تعيينه الشخصي وتميزه بمشخصات التي

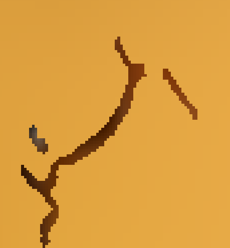
هي تلك الحدود المتقدم ذكرها من الامور الستة والوضع والاجل والكتاب والاذن وقوله ع
فهدى في تقديره لانه اجرى تقديره على ما يقتضي الارادة لان تقديره على نوع التعريف
فيقتضي الهداية بيان طريق الخير والشر واما من قبل طريق الخير فلا امتثاله مقتضى التقدير فكان
بالتقدير سالكا طريق الخير واما من ترك امتثال مقتضى التقدير بعد التعريف جرى له التقدير
بمشخصات انكاره بعد الهداية الى طريق الاجابة فكان بالتقدير الجاري على حسب قبوله
سالكا طريق الشر فقد هدى للخير بتقديره وانما ضل بتركه مقتضى التقدير بعد البيان ع
واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى وقوله تعالى وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فاثبت سبحانه الهداية في تقديره وهي
يقتضي بيان طريق الخير والشر ليكون المكلف مختارا بتمكينه من فعل الطاعة وفعل المعصية
وذلك البيان والتعريف في هذا التقدير فهما متساوقان في الظهور وان كان التقدير
سابقا في الذات ولاجل هذا عطف بالفاء المفيدة للترتيب بلا مهلة والتقدير اول الخلق
الثاني وتمامه القضاء وكماله بالامضاء **قلت** فهدى اي دل على سبيل الهدى وعطف
بالفاء لان القدر به السعادة والشقاوة **اقول** فهدى اي دل على سبيل الهدى اي كلما
ذكرنا معنا قبل هذا **قلت** ففيه دل على الهدى فهما متساوقان في الوجود وان كانت الهداية
مغايرة ومتاخرة في الذات فعطف بالفاء **اقول** قد تقدم القول بيان هذا قبل هذه الكلمات
قلت ثم ان مراتب الفعل بجميعها اختراع وابتداع **اقول** معنى هذين اللفظين قبل
واحد وهو ايجاد المفعول لا من شيء قبله ليس بمحدث وقيل اخترع الشيء لا من شيء وابتدعه
لا لشيء وهما مترادفان وقيل الاختراع للكون والابتداع للعين فمعنى الاول شاء ومعنى
الثاني اراد وياتي تمام ما نريد بيانه ان شاء الله **قلت** وقد يطلق احدهما على الاخر كالمشية
والارادة وكالفقير والمسكين في باب الصدقات وكالجار والمجرور عند النحاة فان
افترقا اجتمعا فاذا قيل لك اعط الفقير خمسة دنانير لم تجب عليك التفرقة وكذا

اعط المسكين فهذا الذي اعطيت كفاك واذا قلت زيد في الدار فان قلت زيد مبتدا والجار خبر صح او المجرور خبر صح وتقول اخترع اي ابتدع وبالعكس وش اي اراد وبالعكس واذا اجتمعا افترقا اخترع وابتدع اي اخترع لا من شي وابتدع لا الشي واخترع الكون وابتدع العين وتقول ش الكون واراد العين فاخترع بمعنى ش لا من شي وابتدع بمعنى اراد لا الشي واذا قيل اعط الفقير خمسة دنانير والمسكين اربعة دنانير وجبت التفرقة وبيان ذلك في الفقه والاصح عندي ان المسكين اسوء حالا واذا قيل الجار والمجرور فرق بينهما **اقول** ان هذا الكلام كله خطأ لان المقصود من هذا الشرح هو بيان المشكل وفتح المغلق لا التفريع على ما ذكروا لا التأسيس لما لم يذكر تكثير التمثيل وتكوين القيل مبالغة في البيان **قلت** واعلم انه قيل ان الاختراع اختراعان والابداع ابداعان **اقول** هذا قول علماء الجفر ولهم على هذا التقسيم تفاريع واحكام يذكرونها في كتبهم لانه راجع الى فعلية الحروف والحروف عندنا ما كان معنويا فهو قسمان قسم هو وجه المشية والارادة والقدر والقضاء وهي بلا شك افعال حقيقية جزئية وقسم هو مفعول وهو فعل كالعقول والنفوس والملائكة فانها من المفعولات وبها يفعل الله سبحانه ما يترتب عليها وما تكون علالة واسبابا لايجاد مواده وصورة الجنسية او النوعية او الشخصية او لهما معا فهي من هذه الجهة افعاله او محال افعاله او وسايط افعاله كما قال امير المؤمنين ع والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحديث يعني بها النفوس ونفوس الملائكة وما كان لفظيا فهي افعال ظاهرية كما روي عن الرضا ع وجعلا فعلا منه والمراد انه يقول للشي كن فيكون فكن فعل ولكنه متضمن للفعل لان الايجاد وضع فهو في الحقيقة غير اللفظ الا انه لما كان اللفظ اذا تم اقتضى وجود الباطن وتعلقه به كالجسم للانسان اذا تمت خلقته من الات الروح وما يتوقف عليها حتى ظاهر ظاهره كالشعر اقتضى وجود الروح وتعلقها به كانت الحروف اذا رتبت على نظمها الطبيعي من المناسبات الذاتية بين بعضها بعضا في الصور

والعدد

والعدد والطبايع والتراخي والتباغض والتناظر ونظاير النظائر والقوى وما اشبه
ذلك كالترفع والتنزل والتبديل والتوليد من بعض لبعض والقلب والطمس والفتح
والحركات والتفخيم والترقيق والشدة واللين والتوسط والجهر والهمس والقلقلة
وما اشبه ذلك مما يذكرونه في كتبهم اقتضت وجوه افعالها الباطنة الصنعية وتعلقها
بها وارتباطها بما عملت له حتى يظهر آثارها على اكمل وجه واسرع وقت فلاجل ذلك اجروا
فيها احكام الاختراع والابداع وصفاتهما لتقسيم الاختراع والابداع باعتبار
التوليد والتاثير الى قسمين كما سمعت وتفصيل ذلك عندهم مذكور في كتبهم وانما
ذكرت الاشارة الى ذلك لاجل بيان انها عند اهل العصمة قد تنسب اليها افعال
الله سبحانه **قلت** في الاختراع الاول المشية وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون **اقول**
هذا البيان مركب من المستفاد من كلام الائمة ومن اصطلاح علماء الجفر لان المقصود
بيان المعاني على سبيل الاشارة بما يصح على القولين وانما فسرت المشية التي جعلتها
عبارة عن الاختراع الاول بانه خلق ساكن لا يدرك بالسكون مع ان هذا ورد
في وصف القسم الثاني الذي هو الابداع كما هو مروي عن الرضا ع لان هذا الوصف
جار لمطلق الفعل الشامل للقسمين لان المراد بمعنى هذا الوصف ان الفعل مخلوق
بنفسه قد اقامه الله سبحانه بنفسه فاستقلاله بنفسه وتمامه بنفسه عبارة عن كونه ساكنا اي
ليس محتاجا في ايجاده الى فعل آخر يكون محدثا به بل هو محدث بنفسه فهو اذن ساكن
وهذا المعنى لا يعرف بالسكون الذي هو ضد الحركة لان هو هذا والحركة محدثان به
بل هو فلا يجريان عليه ولا يتصف بهما **قلت** في الاختراع الثاني الالف من الحروف
اقول يحتمل انهم ارادوا بالالف الالف المطلقة الشاملة للينة والمتحركة كما هو مختار
الجوهري في الصحاح فيكون تعداد الحروف على هذا جاريا على ما ذكره اهل تهامه من
عدهم الحروف تسعة وعشرين بجعل لام الف بعد الهاء وقبل الياء في ترتيبهم حرفا

فيقولون ك ل م ن و ه لا ي وهذه اخر التسعة والعشرين واولها ا ب ت ث ج
ح خ فيجعلون الالف اللينة من جملة الحروف وذكر بعض اهل الجفر وعدهما واحد وكذا
بعض علماء التجريد ويحتمل انهم ارادوا بها الالف المتحركة التي هي اول الحروف المسماة
بالهمزة وهي اول الحروف مما يلي الجوف واما الالف اللينة فليست من ساير الحروف
وهي اتمام الحروف وهيولى وهي تمتد من الجوف الى الهواء وليس لها مخرج كساير الحروف
وجميع الحروف شعب منها ويشار بها الى النفس الرحماني الذي هو جميعها اول صادر
عن الفعل او الى الفعل الذي برزت الاشياء على صفاته والمتحركة يشيرون بها الى
عقل الكل الذي هو اول الحروف الكونية بحكم ان التدويني مطابق للتكويني وهذا هو المشهور
بين اهل العلم فعلى هذا تكون الالف المتحركة اعني الهمزة هي الاختراع الثاني لانه مخترع
بالاختراع الاول الذي هو المشية في الخلق التكويني وبالالف المتحركة اخترعت الباء لانها
تكوين بمعنى انها انبساط الالف اللينة بعد امتدادها فيه اخترعت الباء كما ان بالعقل
اخترعت النفس الكلية لانها متنزلة فهو الاختراع الثاني المعنوي والالف اللينة الاختراع
الثاني اللفظي فالباء مركبة من انبساط الالف المتحركة بعد قيامها فلذا كان عدد الباء
اثنين اشارة الى الرتبتين والنفس مركبة من انبساط العقل بتكثر التصوير معانيه
بعد وحدته كك فالاختراع الاول هو المشية به اخترعت الالف المتحركة التي يشار
بها الى العقل الكل والاختراع الثاني هو الالف المتحركة المشار بها الى العقل الكل بها
اخترعت الباء المشار بها الى النفس الكلية لانها اخترعت بالعقل الكل وهذه النفس
هي اللوح المحفوظ وروي عن النبي ص انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم
واعلم ان الالف اللينة صورة بلا حركة والالف المتحركة حركة بلا صورة ولما كانت الحروف
اللفظية الفاظا ارادوا تسميتها لتتميز بعضها عن بعض والاسماء ايضا الفاظ وقد
اقتضت الحكمة ان تكون بين الالفاظ ومعانيها مناسبة ذاتية كما هو الاصح في



المسئول لان الاسم ظاهر المسمى وصفته ولانه ابلغ في التمييز بالعلامة التي هي الاسم مع
قدرة الواضع سبحانه على ذلك ولاذا كان بعد منع امكانه نقص في الصنع ولا يجوز
عليه سبحانه وجب ان يجعلوا المسمى في الاسم اذ لا يمكن المناسبة الذاتية بينهما اذا كان
من نوع واحد واحدهما بسيط لكن جعل في الاسم ابلغ من المناسبة الذاتية في الدلالة وانما
جعل في اول الاسم لانه المسمى وله رتبة الموصوفية وللاسم رتبة الصفة اذ الموصوف مقدم
في الرتبة والوجود على الصفة ولما ارادوا تسمية الالف اللينة على القاعدة المذكورة وهي
لا حركة لها استعاروا الالف المتحركة وهو حركة لئلا يلزم الابتداء بالساكن فجعلت على
الالف اللينة فقيل الف ولما ارادوا تسمية الالف المتحركة لم يبق لها شيء لانها انما هي
حركة وقد اخذت اللينة فاستعاروا لها الهاء لانها اقرب الحروف اليها في المخرج
كما استعاروا للالف اللينة تلك الحركة التي تسمى بالالف المتحركة لانها اول ناشئ من الحروف
عنها وهذه الالف المتحركة قد قلنا انها حركة بحت ولا صورة لها واذا ارادوا اكتابتها
استعاروا الالف اللينة لها في مقابلة استعارتها لها في التسمية ولما كانت كل واحدة
تحتاج الى الثانية في ما لها اطلقت احدهما على الاخرى وسميتا باسم واحد كما قاله الجوهري
في الصحاح لاشتراكهما في الصورة النقشية كما قال اهل الجفر لاشتراكهما في العدد قلت
والابداع الاول الارادة وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون **اقول** الابداع هو
فعل وهو الارادة على فرض ان بينه وبين الاختراع فرقا وان الاختراع هو المشية
واما انه خلق ساكن لا يدرك بالسكون فمعناه ما ذكرناه في الاختراع وقد تقدم ذكر
الاحتمالات في انه هو الاختراع او ان الاختراع خلق الشيء لا من شيء والابداع خلقه
لا لشيء او ان الاختراع خلق الكون والابداع خلق العين كما قلنا في المشية و
الارادة لانهما هما قلت والابداع الثاني الباء من الحروف **اقول** هذا الاصطلاح
الذي ذكره علماء الجفر جرية على الاحتمال الاخير وهو ان الاختراع خلق الكون والابداع

خلق العين اولا واظهر لتنجه كون الباء التي هي اللوح المحفوظ المبدع بالابداع بواسطة الالف
المتحركة التي هي العقل الكلي ابداعا لما دونها من الحروف اللفظية كما ان اللوح المحفوظ ابداع
لما دونه من الحروف الكونية مع انه مبدع بالاختراع بواسطة العقل الكلي **قلت** وذلك
لان الابداع والاختراع اول ما خلق الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع وجعلها
فعلا منه يقول للشيء كن فيكون **اقول** انما قلنا ان الالف مخترع بالاختراع وهو الالف
اختراع الله وقلنا ان الباء مبدعة بالابداع وهو الله ابداع ثاني لقول الرضا عليه السلام
على ما ذكره عمران الصابي كلم فعلته بالمعنى وقوله لان الابداع والاختراع اول ما خلق
الله خلق بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع وجعلها فعلا منه يقول للشيء كن فيكون **قلت**
فيشار بالكاف الى الاختراع اي المشية وهي الكاف المستديرة على نفسها لانها منشاء
الكون وبالنون الى الابداع اي الارادة لانها منشاء العين **اقول** هذا تفريع على ان
الحروف اللفظية مظاهر للحروف الكونية وانها مواد افعاله اللفظية المتضمنة لافعاله
المعنوية فيشار بالكاف الى الاختراع اي المشية آه بناء على الاحتمال الاخير ومعناه ظ
قلت وبين هذين الحرفين حرف حذف ظاهرا الاشارة الى بيان المراد منه وهو
الماء الذي جعل منه كل شيء حي **اقول** بين الكاف والنون من كن حرف حذف للاعلال
وهو التقاء الساكنين لان النون اخر الامر فلما بنيت على السكون التقى الساكنان
الواو والنون فحذف الواو لانه حرف العلة وهذا المحذوف اعني الواو عددها ستة
اشارة الى الستة الايام وهي الامور التي هي اصول الحدود وهي المذكورة سابقا
الكم والكيف والمكان والرتبة والوقت والجهة وما يتبعها لاحق بها داخل في ضمنها
كما تدخل احوال الانسان في تخلقه في الستة الايام في اطواره ما بين كل يومين مثلا
الستة الايام في تخلق الانسان يوم الاحد وهو يوم النطفة ويوم الاثنين وهو
يوم العلقة ويوم الثلثا وهو يوم المضغة ويوم الاربعا وهو يوم العظام ويوم الخميس

يوم

وهو يوم كسر لجا ويوم الجمعة وهو يوم ينشأ خلقا آخر وما يتبعها من الاحوال المتخللة بين
كل يومين ولما كان الشيء انما يظهر بالمادة والصورة اللذين هما الوجود والماهية وما سواهما
غير ظاهر وان كان موجودا في خلقته وجب ان يكون ما يدل على المادة وهي الكاف و
ما يدل على الصورة وهي النون ظاهرين وما يدل على الستة الايام وهو الواو غير ظاهر
لان الستة الايام غير ظاهرة في الشيء وذلك لاستقلال في ظهوره بمادته وصورته
كاستقلال الامر في ظهوره بالكاف والنون ولم يحتج في الظهور عند بناء كلمة الامر
الى ظهور الواو وقولي للاشارة الى البيان المراد منه اريد ان الواو انما حذفت
لبيان المراد من الواو من الحذف والمراد هو انه خاف في الظهور كما ان الستة
الايام في الشيء مع وجودها خافية لا تظهر كظهور المادة والصورة هذا بالنسبة
الى الشيء واما بالنسبة الى المشية فالمراد من الواو الخفي في الامر الذي هو صورة
الوجود الخاف في المشية بعد ان قبض ذلك الفعل الذي هو المشية باذن من رطوبة
هباء الامكان اربعة اجزاء من هو ستة اجزاء فالخلا في صفرها ثم ساقه الى قوابله كالواو في
الامر اللفظي فان ذلك الامر اللفظي فاوى ذلك الماء حين قبضه الفعل للتقدير كان
كامنا في الصنع ككون الواو في لفظ كن فيكون مرادي من قولي للاشارة الى البيان
المراد منه الوجهين وانه هو الماء اي رطوبته التي هي صفته وبها تقومت مادته في الظهور
وهي كامنة في الشيء ككمون حكمه في المشية وان كان على نوع الاعتبار من ملاحظة متعلقها
كما ذكرنا سابقا وكونه اشارة الى كونها في الشيء لانها مشخصاته في المشية لانها اثرها
وهنا هو الماء وهذا هو اللحاظين **قلت** وهو الوجه وهو الدلالة من اللفظ وهو
الماء من السحاب **اقول** هما على لحاظ الكمون في المشية وهو الخفاء في صنعها و
تقديرها بكون الواو اشارة الى الماء والخفاء اشارة الى خفاء الماء الذي هو الوجود
في تاثير المشية كخفاء الماء في السحاب وكخفاء الدلالة في اللفظ حتى يتم فاذا تكلمت

المشبه بالسحاب مثل الوجه بالماء واذا امتلت بالكلمة مثل بالدلالة وهو معنى قولي وهو الوجه
يعني من المشية والدلالة من اللفظ والماء من السحاب قلت وهو الاجزاء الدخانية
المستضيئة من النار بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية اقول اذا مثلنا
المشية بالنار كما قال تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار كان الوجه هو الاجزاء
الدخانية المستضيئة من النار لان نفس الاجزاء مثل المائية والاستضائة القائمة
بها مثل الوجه المشار اليه لكن الاستضاءة لا تتقوم الا بالكثافة الدخانية فلذا قلنا وهو
الاجزاء الدخانية المستضيئة يعني استضائة الاجزاء والا فالاجزاء نفسها مع قطع
النظر ليست مثلا للوجه وانما هي مثل للمهية لانها هي الزيت والمشار اليه في الكتاب
وقولي بحفظ الكثافة المقاربة للدخانية اريد ان الكثافة التي يعبر عنها بالمهية و
القابلية وهي من الزيت وهي المنفعلة بالاستضائة عن النار لا بقاء لها الا بالكثافة
المقاربة في التكليس بالنار للدخانية وهي التي تراها في السراج تنش لتلاشي رطوبتها
فهي الدخان كل ما جف منها جزء كان دخانا واستضاء فهي الحافظ للدخانية بمددها وفي
هذا اشارة الى عدم استضاءة الحادث عن المدد في البقاء فهو ابدا قائم في بقائه كأول
صدوره وهو معنى قيام الصدور الذي نريده هنا قلت وذلك الحرف هو الواو
والاصل قبل حذف الاعلال كون وهو ستة الايام التي خلق فيها الشيء اقول ذلك
المحذوف من كن هو الواو وهو ظاهر قولي وهو ستة الايام التي خلق فيها الشيء اريد
به بيان الاقتباس من قوله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام يوم العقل و
يوم النفس ويوم الطبيعة ويوم المادة ويوم الصورة ويوم الجسم وهي مراتب وجود
المصنوع واطواره كما قلنا في سابقا والواو بقواها تشير الى هذه الايام التي صنع فيها
يعني مراتبه واطواره قلت ومعنى ان الالف هي الاختراع الثاني انها نزلت فتكررت
فكانت منها الباء فالباء تأكيدها لان نزولها انبساطها هكذا وقد كانت قائمة

بهذا **اقول** يعني كون الالف الاختراع الثاني لانها فعل ثان والفعل الاول الاختراع الاول
المعبر عنه بالمشية والالف وان كانت مفعولا من حيث حدوثها عن المشية الكونية الا انها
حدثت عنها الباء المشار بها الى اللوح المحفوظ كما مر وحدثت عنها بواسطة الباء الجيم كما
يأتي فلذا كانت اختراعا لان الله سبحانه اخترع بها الباء وقد ذكرنا في هذا الكتاب وغيره
ان الفعل قسمان فعل بنفسه وفعل بغيره والالف من القسم الثاني وكيفية ذلك الاختراع
انها تنزلت اي تكررت فكان الواحد اثنين لان ذلك النزول انها كانت قبله قائمة
وهي الحالة الاولى حالة الوحدة ثم انبسطت فكانت الحالة الثانية وهو معنى الباء و
صورة القيام هكذا كناية عن بساطتها وصورة الانبساط هكذا كناية عن الكثرة و
التعدد ومثال ذلك في مراتب الانسان واطوار النطفة فان صفتها القيام
المكني به عن البساطة اذ هي شيء واحد ليس فيه مغايرة ولا اختلاف فهي مثال الالف
الذي يشير به الى العقل فانه هو الالف القائم ويراد به العقل الكلي كما قال شاعرهم
يا رب بالالف التي تعطفت وبنقطة هي سر تلك الاحرف ويراد بالنقطة الحقيقة
المحمدية وتلك الولاية المطلقة والعظام اذا كسيت اللحم تمت الخلقة فكان راسه
غير يديه ورجليه وعينيه وكل شيء منه غير الاخر فكان متغاير التكثر التعدد فهي مثال
النفس المعبر عنها باللوح المحفوظ المشار اليها بالباء المسمى بالالف المبسوط كما
قال تعالى وكتاب مسطور في رق منشور وهذا معنى المبسوط المراد هنا فانه كناية عن
التعدد والكثرة والمغايرة فكانت هيئته نقش وصورة الباء هكذا ب عبارة عن
الكثرة والمغايرة بالنسبة الى الالف لانه حال وحدة ويعبر منها بالبساطة وللباء
حالتان كانت قائمة ثم انبسطت **قلت** وانعطفت على الباء ومالت وحدثت
الجيم وهكذا **اقول** ثم انعطفت بالالف على الباء بعد تحقق الباء بتنزل الالف
فحدثت عن الالف الجيم بواسطة الباء لان مرادنا بتنزل الالف ظهورها بطورين

اطوارها ولا تزيد انها انقلبت باء بحيث لم يبق الف بعد الباء فلا يبقى ما هذا الذي
مال على الباء او بالباء او بالجيم وغيرها كل ذلك باطوارها فلما كلما مالت على الباء اعني الالف
المبسوط ميلا لا يبلغ الانبساط حدثت بها بواسطة الباء الجيم هكذا ولو كان الميل هنا
يبلغ الانبساط هكذا لكانت الالف انقلبت باء على ما فتح تحدث الدال لا الجيم والسر
منه ان الجيم احمر والالف ابيض بمجرد الميل كان اصفر والصفرة اول مراتب البياض كما
ان المضغة اول مراتب العظام للكسوة لما تحملت الصفرة فيها جمع البياض مع
الصفرة فحدثت الحمرة التي هي طبع الجيم وهذا جار على ترتيب البروج لا على العناصر
كما هو مذكور في محله فلذلك قلنا ان الجيم حدثت بميل الالف على الباء اي من ميل
صورة الالف الى صورة الباء في الظاهر وفي التاويل صورة الباء هي الصفرة لان
الميل حالتان بعد البساطة قلت ومعنى ان الباء الابداع الثاني انها تنزلت
بتكررها فكانت عنها الدال هكذا ومالت على الجيم فكانت الباء هكذا اقول
معنى ان الباء ابداع ثان لان الفعل هو الابداع فحدثت عنه الباء وحدثت عنه الدال
بواسطة الباء فكانت ابداعا ثانيا والفعل ابداعا اولا ودليل كونها ابداعا ثانيا
انها تنزلت بتكررها على نحو ما ذكرنا فكانت عنها الدال اي فكانت الدال بالابداع
الاول بواسطة الباء فمادة الدال طوران من اطوار الباء وقوله هكذا تمثيل لصورة
تنزل الباء في تكررها وهو كناية عن تنزل الجواهر النفسية في جواهر الهباء التي هي المواد
وصورة الباء اللتان حدثت عنهما مبسوطتان على الاستقامة الا ان ابتداء جهتي
طرفيهما الاولين مائل كل واحد منهما على جهة الاخر لما بينهما من التوافق لكونهما من
شيء واحد وهو الباء ومن كونهما ابداعا ثانيا انتهى انها مالت على الجيم بنحو الميل المذكور
في ميل الالف على الباء في تكون الجيم فكانت الهاء فالمائل الاول على الباء هو الالف
بوحدته لانه في اول الدور الثاني وذلك لان الالف في الدور الاول مالت بوحدتها

على الباء فكانت الجيم ومالت ثانيا في الدال بتكريره الذي هو الباء على الباء فكانت الدال
وفي الدور الثاني مالت بوحدتها اولا على الباء فكانت الجيم وبتكررها ثانيا على الجيم
فكانت الهاء **قلت** وانما كان ميل الباء من ميل الالف لان الالف قائم وميل
القائم الى الانبساط والباء منبسط وميل المنبسط الى الركود **اقول** هذا جواب
عن سؤال مقدر وتقديره اذا كانت الباء هي ميل الالف فلا ميل لها زائدا على انبساطها
والجواب ان الميل اذا كان الى ما هو دون المايل يكون بحاله انزل من حالته الاولى فالالف
لما كان قائما يميل بالانبساط والمنبسط يميل بالانحطاط فيكون لها ميل بالانحطاط
طرفها الاخير الى الجيم الاخير فتحدث الهاء وهكذا تاثير الالف والباء في ساير الحروف
بنوع ما سمعت وهو مفصل في محله من علم الجفر وعلم الخط **قلت** ثم اعلم ان الحروف
اللفظية مظاهر وهي قسمان احدهما المرتبة الثالثة من مراتب الفعل وهو السحاب المزجى
والثاني افراد الفعل في فعل الشيء **اقول** هذه الحروف اللفظية مظاهر لحروف معنوية
واذا اطلقت اريد بها احد الاشياء لكن المقام يقتضي اثنين لانا في بيان الكلام
على الفعل وقد اصطلحنا على رتبتين منه بتسميتهما حروفا وذلك بلحاظ انه الكلمة
التامة ولها اي اعتباران احدهما في اعتبار به كونها بنفسها كما مر ذكره فانا قسمنا
ذلك البسيط باعتبار متعلقه المتكثر عند تعلقه به على اربعة اقسام احدها النقطة
والرحمة وثانيها الالف والنفس الرحماني الاولي وثالثها الحروف والسحاب المزجى
ورابعها الكلمة التامة فاطلقنا الحروف على الرتبة الثالثة كما تقدم وثانيهما ان هذه
الكلمة هي الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر ولها وجوه وهي تعلقاتها بالاشياء
فلكل شيء كلا او جزءا كبيرا او صغيرا لها به تعلق خاص به لا يصلح لغيره وتلك الوجوه
حروف من تلك الكلمة كما نسميها بانها وجوه منها ورؤس لها كما يأتي **قلت**
وذلك لان فعل الله سبحانه لجميع الاشياء فعل واحد يجمعها على كثرتها في وحدته

قال تع وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة **اقول** ان
فعل الله واحد كما قال تع وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر يشير به الى حقيقة لانه لما كانت
الاشياء منقادة له كلمح بالبصر دل على انه لا يحتاج الى التكرار ولا التاكيد ولا التشديد
لان هذه وامثالها تقتضى التعدد والمعالجة الموجبة لتكثر الفعل فاخبر تع بنفى ذلك
بدلالة انقياد الاشياء بامره كلمح بالبصر المستلزم لكمال البساطة والوحدة وكذلك
قوله ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فان فيه تنبيها على شيئين احدهما هذا المعنى
والثانى ان الاشياء نفس واحدة لان العالم اعنى ما سوى الله شىء واحد فى صورة
رجل بل خلق الله الانسان على صورته فهو انموذج منه والفعل تعلق به كتعلق وجه
من وجوه الفعل بزيد فى ايجاده فلذا قال تع ما خلقكم جميعا كل شىء فى مكان محدود
ولا بعثكم الا كنفس واحدة يعنى كخلق زيد وعمرو ولا ريب ان الوجه المختص بصنع
شىء لا يصلح لغيره لاعتبار الوحدة فيه التى هى مناط اليقين فكذلك العالم كله فكما
يكون فى ايجاد زيد من الدفعة والتدريج فى اجزائه واوصافه كذلك فى العالم الكبير
من الدفعة والتدريج والترتيب وغيرها **قلت** وله باعتبار تعلقه بكل فرد من افراد
الموجودات ذات او صفة راس يختص به وهو مشية الله الخاصة به **اقول** للفعل
الذى هو المشية فى الكون الذى هو الوجود وهو الارادة فى العين التى هى المهية والاية
وهو القدر فى الحدود والتعيين وهو القضاء فى الاتمام وهو الامضاء فى الاعلام بكسر
الهمزة باعتبار تعلقه بايجاد كل فرد من افراد الموجودات من ذات او صفة غيب او شهادة
وجه وراس يختص بايجاد متعلقه من جزئى او كلى ومن كل او جزء على وجه وهو مراد الله
سبحانه من ذلك وذلك الفعل هو مشية الله الخاصة به فاذا لحظت ان المشية الكلية
كلمة الله قلت هذا الراس المختص بهذا الشىء هو حرف من حروف تلك الكلمة وان
سميتها ابا والكلمة ادم الاول وهو ابو ذلك الابن وان سميتها راسا من حيث

ان تلك الكلمة الكلية ملك او ذات هو برزخ البرازخ جاز وان سميته وجها لذلك
الشخص لانه توجه نشر خاص بذلك الشيء المحدث به جاز وان سميته وجها للراس
كما اضافه منها جاز وهكذا قلت فهذه الرؤس حروف باضافة كل راس الى فرد
من الخلق اذا نسبت الى الفعل المطلق الكلي وكذلك متعلقات هذه الافعال والخلق
من جهة الافراد حروف بالنسبة الى المجموع اقول هذا تفريع على ما تقدم من كون تلك
الجهات الجزئية المختص كل واحد منها بشيء تسمى حروفا وهذا اذا نسبت تلك
الافعال الجزئية الى الفعل المطلق الكلي وكذلك متعلقات هذه الافعال الجزئية في
بالنسبة الى المجموع من المخلوقات تسمى حروفا وهذا ظاهر يعرف مما تقدم قلت
وكل فرد منها باعتبار اسبابه وشروطه ومقوماته المذكورة من الوجود والمهية في
والستة المذكورة والوضع والاجل والكتاب والاذن وغير ذلك ونهايات
تلك الاشياء المذكورة واعراضها واشعتها الى انقطاع وجوداته كل واحدة
متعلق بوجه مختص به من ذلك الراس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلي نسبة
كل وجه الى ذلك الراس كنسبة ذلك الراس الى الفعل الكلي اقول وكل فرد منها
باعتبار اسبابه اي كل واحد من المفعولات باعتبار كونه فردا اذا لوحظت اسبابه
اي اسباب تمكينه وتكوينه من الامكانات وعلل الاكوان وشروطه التي توقف
عليها كونه مما ليس من ذاتياته ومقوماته المذكورة سواء من ذاتياته ام لا من الوجود
من هنا بيانية يعني بيان المقومات مطلقا والمراد بالوجود هنا هو بالمعنى الاول اعني
المادة ولا يدخل على الظاهر الوجود بالمعنى الثاني اعني كونه اثرا اذ لا يتقوم بنفسه بكونه
اثرا وان كان في الحقيقة لا يتحقق له شيئية اصلا الا بذلك والمهية عطف على
الوجود والمراد بها على المعنى الاول اعني الصورة وانفعال الوجود والكلام فيها على المعنى
الثاني اعني هوية الشيء وانيته كالكلام في الوجود على ما حققناه في شرح المشاعر للملا صدرا

في ابطال قول صاحب الاشراق انه تعالى لم يجعل الشمس شمساً والستة المذكورة اعني الكم
والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة والوضع بمعانيه الثلثة وهي الحيز للجوهر الفرد
وترتيب بعض الاجزاء الشيء على بعض وترتيب اجزائه بالنسبة الى ما خرج عنه والاجل
لابتداء الشيء ومدة بقائه ووقت انقضائه والكتاب اعني اثبات الشيء واعراضه
واسبابه ومسبباته واوضاعه وما يترتب عليه وينسب اليه مكتوباً في الواح الاكوان من
الذوات والاعراض والعكوسات وما اشبه ذلك مما له مدخل في القضاء او الامضاء
والاذن فيما تقتضيه الاشتغال اليه باسبابه وما يترتب عليه وغير ذلك مما يطول بيانه
الكلام ونهايات هذه الاشياء اعني الستة المذكوره وما بعدها مثل كم الكم وكيف الكيف
وكيف الكم وكم الكيف وهكذا في سائر ما ذكرنا فان كل واحد منها يجري عليه كلها باعتبار و
يكون ذلك بنوع التضايف والتساوق او الاتحاد واعراضها واعراض اعراضها
واشعتها واشعة اشعتها واشعة الاعراض واعراض الاشعة الى انقطاع حوادثه
الى ان ينتهي نسب كل واحد منها واوضاعه ومضافاته الداخلة والخارجة كل واحد
من هذه الحوادث المشار اليها متعلق بوجه مختص به لا يصح لغيره الا مع تغيره فانه
حينئذ يصدق عليه الغيرية فيتعلق به اي بذلك مع تغيره لحقه نسبة ما لحقه متعلقه
من ذلك الراس المختص بذلك الفرد يعني ان ذلك الوجه الذي تعلق بخنصر زيد مثلا
وغير ما تعلق بخنصره الا انهما وجهان من الراس المختص بزيد وهذا الراس من الفعل
الكلي اعني المشية الكونية الكلية المتعلقة بجميع ما سوى الله تعالى من الكاينات ونسبة
ذلك الوجه الى الراس الذي هو منه كنسبة الراس الى الفعل الكلي ومثال الكلي كالشجرة
والرؤس كالاغصان والوجوه كالورق وهذا مجاز والا فالرؤس لها وجوه وهي رؤس
لوجوه دونها كالشجرة فان الاغصان الكبار رؤس لها ولكل راس وجوه وهي
اغصان صغار فان الغصن الكبير فيه اغصان صغار وتلك الاغصان الصغار

فيها.

فيها الصّ غصونا اصغر منها في كل غصن حتى تنتهي الى غصن ليس فيها الا الورق
قلت فهذه حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية وحروف للكلمة الكلية **اقول**
هذه تفريع على ما ذكرناه وهو مبني على تسمية الفعل بالكلمة التامة لان الكلمة مركبة
من حروف وقد يكون الجزء حرفا باعتبار وكلمة باعتبار اخر فالوجه على تسميته بالشخص
حرف من الكلمة التي هي الراس وهو الراس الذي هو الكلمة الجزئية جزو للكلمة الكلية
قلت فهذه الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل في كل مفعول متبوع او مساوق او
تابع او مساو **اقول** يعني ان الحكم باختصاص كل محدث بقدره من الفعل في الكل
والجزء والكلية والجزئية والذاتية والعرضية فايجاد الكل بكل من الفعل والجزء بجزء منه
والكلي بكلي والجزئي بجزئي والذاتي بذاتي والعرضي بعرضي كل بحسبه سواء كان المفعول
متبوعا كالموصوف او تابعا كالصفة او مساوقا كالفعل والانفعال او مساويا كزيد وعمرو
قلت فالفعل بالنسبة الى جزء دونه ذات واحدة استفادت الذوات من ذاتها
ذواتها والصفات من هيئاتها ذواتها ومن صفاتها توصيفاتها **اقول** للفعل
ذات واحدة لانه اول الادميين الذين هم الف الف ادم في الف الف عالم اخرهم
ابونا ادم عم الذي هو مخلوق من التراب فهذا ادم الاكبر خلقه الله سبحانه بنفسه واقامه
بنفسه واسكنه بنفسه فهو قائم بنفسه قياما ركنيا وجميع الذوات القائمة مرادنا انما
استفادت التذوت منه كما استفادت الكتابة التذوت اي التشخص والتعين
من هيئة حركة يد الكاتب وفي هذا تلويح بل تصريح بفساد قول من قال ان الفعل معنى
نسبي لا تحقق له وانما التحقق والتذوت للفاعل والمفعول والحق ما ذكرنا وان كان
الفعل انما استفاد الذاتية والشيئية من الله سبحانه بمعنى ان الله سبحانه افاده الذاتية
لا من ذاته تع اذ لا يخرج من الاول شيء ولا يدخله شيء ولا من ذات غير ذات الفعل اذ
لا كان معه تع غيره قديم بل اخترع سبحانه ذات الفعل فاقامه بنفسه على ما ذكرنا

فى هذا الشرح سابقا وفى كثير من مسائلنا فتفهم واشد اقامته رقيق جدا والحكمة ان الذوات
انما كانت ذوات بكونها اثارا لها والاثر يشابه صفة مؤثره فيثبت بهتهها فى صفة
التاثير بالتاثر كانت ذوات بالمشية لتقومها بها بتقوم صدور وصفات الاشياء
تحققت ذواتها من هيئات المشية ومعنى ذوات الصفات ان ذاتها هو كونها
صفة وهذا معنى قولنا والصفات من هيئاتها تذوتاتها اى استفادت الصفات من
هيئات المشية ~~ومعنى ذوات الصفات ان ذاتها هو كونها صفة وهذا معنى قولنا~~
~~والصفات من هيئاتها~~ تذوتاتها اى تحقق كونها صفة انما يثبت لها من هيئات
المشية واستفادت اتصافه الصفات من الصفات المشية توصيفاتها اى توصيفات
الصفات اعنى وصفها ووصف الموصوف بها والمراد بقولى اعنى وصفها هو جعلها
وجعلها صفة ووصف الموصوف بها وكل ذلك من تاثير صفات المشية بالمشية قلت
ورؤس تلك الذات الشريفة المقدسة كثيرة وكل راس فله وجوه كثيرة اقول هذا من تمام
الكلام الاول وهو ان الفعل الكلى له رؤس بعدد افراد الموجودات ولكل راس وجوه
كثيرة بعدد جهات كل فرد من افراده واجزائه واحواله وصفاته منسوبة الى ذلك الراس
كما اشرنا اليه سابقا قلت ثم اعلم ان الجعل قد يستعمل فى المراتب الاربعة المشية
والارادة والقدر والقضاء فيقال جعل الكون اى خلقه وشاء وجعل العين اى
اراده وبراه وجعل الحدود اى صورها وقدرها وجعل تمام الصنع اى قضاه وامضاه
ويجرى حكم الجعل فى كل رتبة من مراتب الفعل بما لها كما مثلنا به هذا اذا ضمن معناها
بان وقع بابتداء الصنع قلت وكثيرا ما يستعمل فى ايجاد اللوازم لملزوماتها
قال تعالى الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور لايجاده النور
من المنير والظلمة من نفس النور من حيث هو اقول ان الجعل فى الاستعمال من حيث
مفهوم مادته وهيئته التركيبية كثيرا ما يستعمل فى احداث اللوازم لملزوماتها

[illegible]

اذا

وذلك لان اللوازم كثيرا ما تخلق من نفس الملزوم اما من حيث هو هو كالظلمة من نفس
الكثيف من حيث هو هو واما من حيث علة وجوده كالنور من المنير لانه مخلوق من المنير
من جهة علة انارته وهو قبوله للايجاد على حسب مقتضى الطبع لمحبة الفاعل لا على حسب
حكم الوضع لان خلق الذي هو الفعل حدث به الكون الذي كان به الذكر الاول
الذي هو معنى المشية وحدثت به العين في مقام تاكده الذي هو معنى الارادة و
صدرت عنه الملزومات كما في الاية الشريفة من السموات والارض وصدر عن
الجعل اللوازم التي هي النور والظلمة كما ذكرنا من صدور النور اللوازم للقابل
بمقتضى محبة الفاعل ومن صدور الظلمة اللازمة للقابل من نفسه بمقتضى حكم الوضع
كما هو مذكور هنا قلت وتميز من تلك المراتب اذا استعملت مع واحدة كما في
الاية الشريفة اقول ان الجعل يكون بمعنى المشية والارادة والقدر والقضاء
كما ذكرنا اذا اطلق منفردا عنها واما اذا ذكر مع واحد منها كان ذلك الواحد مستعملا
فيما يختص به او يكون متضمنا له ويكون الجعل مستعملا في بعض لوازمه على ما ذكرنا
قلت ويستعمل للتصيير والقلب لشئ الى شئ اخر اقول ويستعمل الجعل للتصيير
بان يصير شيئا اخر وينتقل من الحال الاولى الى حالة ثانية وهو معنى القلب مثل قولك
جعلت الطين خزفا فانك تريد انك نقلته من حال الطين الى حال الخزف بمعنى ان
اصل المادة باق فقلبت تلك الهيئة برفع صورتها الى هيئة اخرى بما البستها من
الصورة الثانية وليس المراد ان اصل المادة اضمحل والثاني حادث جديد ليكون
الجعل بمعنى الخلق وانما المراد ان اصل الشئ باق وانما غيرت حالته الاولى وهذا
معنى القلب والتصيير قلت وحكمه في الاستعمالات الثلثة حكم ما تقدم من الافعال
في مراتبها حرفا بحرف اقول ان حكم الجعل في استعمالاته الثلثة الاول استعماله
في معنى المشية عن خلق الكون اي الوجود وفي معنى الارادة عن خلق العين اي

المهية وفي معنى التقدير أي خلق الحدود واي المشخصات المعنوية والحسية والثاني
استعماله في ايجاد اللوازم لملزوماتها فان استعماله في مواد اللوازم النوعية بمعنى شاء
وفي صور اللوازم بمعنى اراد وفي حدود اللوازم ومقاديرها بمعنى قدر والثالث
استعماله في البصر والقلب من حال الى حال ومن شئ الى شئ اخر فاستعماله في مواد المبصر
والمقلوب وفي نفس القلب والبصر بمعنى شاء خلق وفي صور البصير والقلب بمعنى
اراد وبرء في حدود البصر والقلب بمعنى قدر وصور لان الكون والعين و
المحدود واتمام الشئ يجري في كل شئ من الذوات والصفات من الجواهر والاعراض
فيصح فيها ما يصح في الجواهر كل بحسبه فحكم الجعل لاستعماله الثلثة حكم ما استعمل
في معناه من الافعال المذكورة في مراتبها اي المشية في خلق الكون والارادة
في خلق العين وفي القدر في خلق الحدود والمشخصة بلا زيادة ولا نقيصة وهو مرادي
بقولي حرفا بحرف وانما قلت في مراتبها لان الافعال قد تستعمل في غير ما ذكرتها
فنقول شاء ايجاد الحدود واي قدر فتكون ح ليس في مراتبها بل ضمنت معنى ذي
الرتبة فلو استعمل الجعل في معنى استعمال المشية في غير مرتبتها مثل شاء الحدود
كان الجعل في استعمال بمعنى قدر لا بمعنى شاء، وانما قلت الاستعمالات الثلثة ولم
اقل الاربعة لان المعروف من اطلاق الجعل ظاهرا هو معنى الايجاد وفي الظاهر القضاء
ليس فيه معنى الايجاد فقط اذ معناه في الظاهر هو الاتمام وهو ليس ايجادا على حسب الظاهر
وان كان في نفس الامر بل وفي الواقع انه ايجاد الا انه ليس بمتبادر الى الافهام فلذا
عدلت عن الاربعة الى قولي الثلثة وللعدول علة ثانية وهو ان استعمال الجعل قبل اتمام
الشئ وقضائه لانه بعد الاتمام لا يلحقه جعل فاذا تم الشئ ولحقه الجعل فانما لحقه باعتبار
ما يحدث له من الحالة الثانية المنتظرة ليست هي كانت ح ليقال عليها الاتمام الذي
هو القضاء قلت فقولهم الجعل البسيط والجعل المركب ليس بتام اقول هذا

تفريع على ما ذكرنا من ذكر تقسيم الافعال من سنخ الجعل فيما هو مقتضى مفهومه وفي
معنى بعض الافعال في رتبته كما تقدم وانه يفيدك ان الفعل لا يزيد على مفعوله فان
الحركة التي احدثت بها كتابة الباء مثلا لا تزيد عليها ولا تنقص ولا تحدث شيء
غيرها ويلزم هذا ان المجعول اذا اعتبر فيه جهة تعدد كان ذلك معتبرا في جعله الذي به
حدث فاذا فرضت في المفعول جهة تعدد ومغايرة حصل القطع بوجود مبدء
التعدد من فعله الذي به حدث وعنه صدر وهذا التغاير انما حصل بوجود شيء اخر
وهذان الشيئان الحاصلان في الفعل حدث عنهما التغاير في المفعول ويجب ان
يختص كل جهة من الجعل بمتعلقها من المجعول بحيث يصدر عنها ولا يصدر ذلك
التعلق من شيء من الجهة الاخرى بل كل جهة تختص بمتعلقها ولا تصلح لغيره وعلى هذا
كلما لا تق للراس من الفعل المختص بايجاد زيد انه مركب منه ومن ايجاد عمرو دلالة
كلام زيد وعمرو غير الاخر وهو يختص بزيد من الراس من الفعل ولا يصلح لعمرو ولا
يصلح له ولا يتركب منه فلا تق للجعلين انه جعل مركب لان كل واحد غير الاخر
ومجعوله غير مجعول الاخر فهما جعلان بسيطان والتغاير بين زيد وعمرو والمعلوم
للعلم القطعي بتغاير جعلهما وعدم التركيب منهما هو بعينه التغاير بين العين
والخرف وبين الوجود والمهية وبين الكسر والانكسار وبين جميع الامور الاعتبارية
المتغايرة بمفهومها بعضها مع بعض سواء كان التغاير باعتبار نفس الامر
ام الخارج ام الذهن اذ لا يعقل ان يكون شيئان متغايران بجهة من جهات التغاير
على اي فرض كان صادرين بجعل واحد من جعلين مختلفين كل واحد يختص بجهة
غير جهة الاخر لتحقق التغاير بين المجعولين وهذا دليل انه بسيط ابدا اذ
لا يوجد مجعول بسيط كما ذكرنا سابقا ورددناه على الرئيس في قوله ان الله يخلق
شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه فعلى كل تقدير لا يستقيم

تقسيمهم الجعل الى بسيط ومركب بل بيّن ان الجعل والفعل واحد كما قال تعالى وما امرنا الا
واحدة والمجعول المركب يصدر بجعلات متعددة لا بجعل مركب اذ لا يعقل التركيب في
الجعل وما توهموه في حدوث شيئين في الاعتبار بجعل واحد كجعل الوجود والمهية
فتوهم باطل ويأتي بيانه ان شاء الله تعالى قلت لان التركيب انما يتحقق في شيء ضم اليه مساو
له او مخالف او مباين ويكون ذلك المركب شيئا واحدا اي يصدر عنه فعل واحد
في موضع واحد وليس ثم مماثل غير ذاته او صفته والشيء لا يتركب من ذاته وصفته
في شيء واحد اقول هذا معلوم لان الشيء اذا ضم اليه مساو كتراب وتراب مثلا
فان المجموع منهما مركب منهما او مخالف كالماء والتراب فان الطين مركب منهما او
مباين كالوجود والمهية فان زيدا مركب منهما فاما التراب والتراب والماء والطين
فهما عندهم ظاهر فان لكل واحد من الجزئين جعلا على حدة وللمجموع جعل واحد على حدة
ولا خلاف في هذا لانه ظاهر واما الوجود والمهية ففيه الخلاف والاختلاف انما نشأ
من خفائهما في انفسهما فلذا وقع الاختلاف فيه في انه هو المجعول خاصة واما المهية
فليست مجعولة بل هي صورة علمية او ليست شيئا اصلا او انها مجعولة بجعل الوجود
بمعنى ان الجعل للوجود لا المهية وانما انجعلت بتبعيته جعلا او انها بنفسها لا بجعل
جاعل الى غير ذلك من خرافات الاقوال ولا شك في تعدد الجعل في المساوي والمخالف
وتغايره وح يلزم وحدة الجعل وبساطته واما في المباين كما مثلنا به فنقول ان كانت
المهية شيئا فهي مجعولة بجعل خاص بها لا يصلح للوجود اما انها مجعولة فلانها غير الله
عز وجل وكل ما هو غير الله فهو مخلوق لله سبحانه واما انه بجعل خاص لا يصلح للوجود
فلانها ضده المجعول صفة جعله وتأكيد تأثيره ويجب ان يكون جعل الوجود مغايرا
لجعل المهية كما انه مغاير للمهية وح يتعدد الجعل وليس هذه صفة التركيب لان
كل جزء من المجتمع من الجعلات يتعلق بجزء مختص به من المجعولات لا يصلح لغيره اصلا

وانه هذه صفة التركيب لان كل جزء الجعلات البسايط اذ مقتضى الجعل المركب لوكان
ان يكون كل جزء من اجزائه مؤثرا في كل جزء من اجزاء مجعوله المركب والا لم يكن كك
وان اريد الاعم منه ومن كون كل جزء منه مختص بجزء من مجعوله لا يصلح لغيره لم يوجد
الجعل البسيط كما ذكرنا سابقا وان تكن المهية شيئا فليس جعل الوجود مركبا
بل هو جعل بسيطا تعلق بمجعول بسيط وقوله وليس ثم مماثل غير ذاته وصفته الخ
جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا قلتم ان المهية مجعولة بجعل هو صفة جعل الوجود
فيكون جعل الوجود مركبا اذ لا ينفك عنه والجواب ان الشئ لا يتركب من ذاته وصفته
الفعلية لان المراد بالصفة هنا الفعلية وذلك كالقيام فان زيدا لم يكن مركبا من
ذاته وصفته ~~الفعلية لان المراد بالصفة هنا الفعلية~~ وقيامه واذا تركب شئ
من قيامه فانما تركب من صفة فعل واثر فعل وهما صفتان معا كالقائم فانه مركب
من صفة الحركة الايجادية للقيام وهي اسمهما اثرها اعني القيام والمدعى هو ان
جعل الوجود مركبا من نفس الجعل ومن صفته اعني جعل المهية وهو ممتنع لان الصفة
الفعلية اثر للحركة وصادر عنها وكيف يجري عليها ما اجرته فافهم قلت وتمثيلهم
بقولهم الجعل الكلي اقول هذا بيان تمثيلهم للجعل المركب بان الجعل واحد مع ان
اثره مجعولان ولكن اذا سلمنا لهم ذلك باعتبار تعدد اثره لم نسلم لهم تركيب الجعل
اذ على تقدير التعدد يكون جعلين بسيطين كل واحد في مادة وبينهما مسافة وقتية
وان كان احدهما مترتبا على الاخر وبيان الرد قولنا فان اريد تغيير الطين وهو
بفعل غير جعل المتغير خزفا وهو اول جعله خزفا وهو ثان فلذا قلنا هما جعلان كل
جعل في مادة فجعل التغيير في الطين هو الاول وجعل المتغير خزفا هو الثاني ومادة
الاول الطين ومادة الثاني المتغير منه وان كان الثاني مترتبا على الاول و
قوله وهما راسان من الجعل الكلي اريد به الحركة المغيرة للطين على الحالة الاولى

جعل الطين خزفا ان اريد به تغير الطين الى الخزف [illegible]
فهو جعلان [illegible]

والمصيرة له خزفا فانهما وجهان من الراس المتعلق بهذا الشيء وان شئت قلت ربما
من الجعل الكلي والجعل يجوز ان يريد به الاضافي اعني المختص بالطين في احواله كلها
مثلا ويجوز ان يريد به الحقيقي المتعلق بجميع الممكنات ويكون ح كون هذين في
راسين مع قطع النظر عن ذكر الوسائط الكثيرة في خصوص مسئلة الطين **قلت**
وان اريد قلب الطين خزفا من غير اعتبار تغيره وانما هو حركة واحدة في جهة واحدة
فهو جعل واحد **اقول** ان اريد بقولك جعلت الطين خزفا صنع الخزف مع قطع
النظر من نقله عن الحالة الاولى فهو جعل واحد بسيط وهذا ظاهر **قلت** وان اريد
ما يستعمل في تكوين المتبوع وتكوين التابع به كجعل الوجود والجعل المهية بجعل
الوجود فهذا في الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين **اقول** ان اريد بذلك مثل
ما في جعل الوجود والمهية فان المهية لازمة للوجود فاذا جعل انجعلت معه بجعله
ففي الظاهر اي على ما يظهر للناظر بلا تامل او مع تامل يرجع فيه الى المتابعة والتقليد
والرجوع الى ما في الكتب في القواعد لا الى مقتضى الفطرة وهو جعل واحد اذ ليس
الا جعل الوجود مثل كسرته فانكسر فانه لم يصدر من الفاعل الا فعل الكسر واما الا
الانكسار فليس من الفاعل لان ضمير انكسر راجع الى المفعول وليس من المفعول ايضا
لان المفعول انما يتحقق بعد الانكسار مثلا ولا من نفسه لان الشيء لا يحدث نفسه
فلم يبق الا انه كان يتبعه فعل الكسر وليس الكسر الصادر من الفاعل متعددا فيكون
جعلا واحدا وهذا على تقدير التسليم لقولهم فانه لا يحصل جعل مركب اذ لم يصدر
الا فعل واحد من الفاعل واردت بقولي في الظاهر الاشارة الى ان ذلك في الحقيقة
متعددة مع هذا فلا يكون التركيب المدعى لان التركيب لا يتحقق الا على نحو ما
قلنا سابقا فراجع **قلت** لكن ما انجعلت به المهية ليس بجعل كجعل الوجود ولا
مخالف له ولا معاند له وان كان في جهتين فلا يكون الجعل منهما مركبا لان

ماجعل

ما جعلت به الماهية صفة لما جعل به الوجود واثر له ولا يكون الشيء مركبا من ذاته واثره
اقول ان ما جعلت به الماهية ليس على ما يتوهم كما ذكرنا فيهم فيما مضى انه ليس بجعل
لا من الفاعل ولا من المفعول ولا من نفس الانجعال بل هو جعل حقيقي لان الماهية بعد ثبوت
كونها شيئا لا بد وان تكون مجعولة ولا يجوز ان يكون ذلك من نفسها ولا من غير
جاعل بل تكون مجعولة بجعل جاعل ولا يصح ان يكون ذلك الجعل هو جعل الوجود لانها
غير الوجود واذا كان المجعول صفة الجعل وتاكيده امتنع ان يكون جعلها جعله وان
يكون جعلها مخالفا لجعله ولا معاندا لترتب وجود جعلها على وجود جعله فلا يكون نفسه
لان الشيء لو ترتب على نفسه لاستلزم تاخر المترتب عن المترتب عليه ولا مخالفا ولا
معاندا له والا لما ترتب عليه لكن لما كانت في الحقيقة صفة لنفس الوجود ومخلوقة من نفسه
وجب ان يكون جعلها كذلك فيكون جعلها من جعله واثرا له فهو كالشعاع من المنير ولا
يجوز ان يتركب شيء من شيء واثره او صفة الفعلية فلا يكون الجعل مركبا من جعل الوجود
وجعل الماهية واما الشيء كزيد فهو جعل واحد كما تقدم ويأتي بيان نسبة جعلها الى
جعله انشه تعه قلت فان ما جعل به الوجود كالشمس للنور وما جعل به الماهية كنفس
النور للظل فان جعل الشمس للنور جعل واحدة وجعل نفس النور من حيث نفسه
للظل جعل وحدة مغاير للجعل الاول اقول يعني ان الجعل الذي جعل به الوجود
الذي هو اولا وبالذات مثل الشمس اي ذات مستقلة بنفسها في ايجاد النور
واحداثه والجعل الذي جعلت به الماهية صفة لا تتقوم بنفسها وانما تتقوم بموصوفها
فهو كنفس النور للظل يعني نفس النور من حيث نفسه يحدث عنه الظل بواسطة حفظ
الشمس لنفس النور والجعلان متغايران كل واحد جعل على حدة ان كان الثاني
مترتبا على الاول وصفة له ونسبته اليه في القوة والضعف نسبة واحدة من
سبعين وليست الشمس جاعلة للظل والا لعاد اليها وكان النور الكثير يعود

الى الجدار والمعبر عنه عن نفس النور من حيث نفسه قلت وكونه مترتبا عليه ومتقوما به
لا يلزم منه التركيب منه لان الشمس لم تجعل لنفسها الظل اقول هذا جواب عن سؤال
مقدر وتقديره ان جعل الظل مترتب الوجود على جعل النور اذ لم يتقوم وحده فدل على تركيبه
منه والجواب ان كونه مترتبا عليه ومتقوما به لا يلزم التركيب منه كما هو شان جميع المعلولات
بالنسبة الى عللها مع انها ليست متركبة منها والمقصود به ان الشمس لم تجعل الظل لنفسها بان
تكون صفة لها ليكون جعلها للنور جعلا للظل فتكون جاعلة له بنفسها كما جعلت النور
وانما جعلته بنفس النور لنفس النور فلذا بدء منه واليه يعود وان كان مترتبا عليه
يعني ان جعل الظل انما يكون بجعل النور لانه صفته من حيث نفسه والصفة لا تتحقق
الا بعد تحقق موصوفها قلت وقوله تعالى ثم جعلنا الشمس عليه دليلا لا يدل على انها
جاعلة له اذ لو جعلته بجعل النور لكان نورا اذ ليس فيها ظل وان جعلته بجعل نفس
النور التي هي اصل الظل واقعا دل على انها حافظة للنور الجاعل للظل لا جاعلة له
فلا يحصل التركيب حقيقة واليه الاشارة بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
اقول هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الاية المذكورة دالة على ان الظل
صادر عنها فيكون جعل النور هو جعل الظل ويلزم من ذلك التركيب على معنى ما ذكرنا
والجواب ان الاية لا يدل على ذلك لان كون الشمس دليلا ليس هو كونها جاعلة وانما
دلالتها عليه بيان ارتباطه بها في المد والقبض لا كونها جاعلة له وهذا ظ على انها
لو جعلته لكان اثرا لجعلها فيكون نورا لانه ح صفتها وليس فيها ظل وظلمة ترجع
اليه وان جعلته بجعل نفس النور كما هو الواقع لان نفس النور من حيث هو هو ظلمة
فهي الظل حقيقة دل قولنا جعلته مع ان الجعل الصادر عنه الظل ليس جعلا لها
في الحقيقة والا لكان المجعول نورا على انها جاعلة لما يكون منه الظل اذ قولنا جعلته
لا يلزم ان يكون هذا واقعا عليه او على غيره وقد بينا عدم امكان وقوعه على الظل

دال

والا لكان نورا واذا وقع على غيره فليس جايزا ان يكون ما وقع عليه هذا الجعل
اجنبيا من الظل والا لما افاد شيئا في تحققه بحال من الاحوال فوجب ان يكون ملزومه
وهو النور فان النور اذا وجد لزمه ابنته وهي علة الظل وجعل الشمس لها بجعل
لازم لجعل النور وجعل الظل لازم لهذا الجعل اللازم لجعل النور وافاد ذلك
كله كون الشمس حافظة للنور لتقومه بجعلها تقوم صدور ولوازمه كلها تابعة
له فكانت نسب الجعلات بعضها الى بعض كنسب المجعولات بعضها الى بعض
فجعلها للظل انما هو بجعل لازم لجعلها للنور ومعنى قولي وان جعلته بجعل نفس
النور اي ان الشمس انما جعلت مهية النور بجعل لازم لجعلها لوجود النور والظل
صفة المهية لا لوجوده والنور متقوم بوجه تقوما ركنيا وبوجه متقوم بجعل
الشمس تقوما صدوريا والظل متقوم بمهية النور تقوما ركنيا من حيث انه مادته
من صفتها وصدوريا من حيث ان جعله من جعلها فتكون الشمس حافظة للنور الذي
كان جعل الظل تابعا لجعله بالذات لوجوده وبالعرض لمهيته والضمير في قولي لا
جاعلة له يعود الى الظل فكونها دليلا عليه كما بينا لا يستلزم ان يكون مجعولا
لها واذا كان كل شئ له جعل يختص به لا يصلح لغيره من دون تغيير امتنع التركيب
في الجعل ولو كان جعل بعض الاشياء مركبا امتنع ان يكون مركبا من جعلات تامة
مستقلة فلا بد ان يكون مركبا من اجزاء جعل لا من جعلات وعلى فرض امكانه
فهو جعل بسيط اذ لا يصلح جزئه لجزء من مجعوله غير مشارك فيه والا لكانت
متعدده كما اشرنا سابقا فراجع قلت وان اريد ان الجعل الذي يحدث عنه
شيئان فصاعدا فهو مركب سواء كانا في ما دتين ام في حالين كجعل الطين
خزفا ام في الملزوم واللازم كالوجود والمهية قلنا اذا اصطلحتم على ذلك فلا
باس ولكن لا تجدون الجعل البسيط قط لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما

بذاته للدلالة عليه قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين **اقول** ان ارادوا بقولهم الجعل المركب
الجعل الذي يحدث عنه شيئان متغايران فلا شك انه في نفسه يسمى مركبا سواء كان الشيئان
في مادتين متمايزتين بالحس او العقل بان يكون تمايزهما بالاستقلال لا بالمفهوم
كزيد وعمرو وكراس زيد ويده وكالفعال وجوهر الهباء وكروح زيد وعمرو وما
اشبه ذلك ام كانا في حالين كجعل الطين خزفا اذا اعتبر تغيير الطين ثم جعله خزفا
ام كانا في المتلازمين الذي يكون الملازم ناشيا من الملزوم ومتحققا به كالوجود
والمهية لان الشيئين اذا اعتبر فيهما الاثنينية حقيقة في الواقع وجب ان يكون
جعل كل واحد مغاير الجعل الاخر ولم يتحقق الاثنينية فيكون متعددا ولا شك ان
مثل ذلك يصدق عليه التركيب فاذا اصطلحتم على ذلك بان يكون الجعل البسيط
هو ما صدر عنه شيء واحد والمركب هو ما صدر عنه شيئان لتلازمهما في الظهور
او اعم من ذلك فلا باس اذ لا مشاحة في الاصطلاح نفسه وانما المشاحة فيما
يترتب عليه وهو هنا ان الجعل البسيط لا تجدونه اذ لا يوجد الا فيما يكون تكونه
بجهة واحدة واعتبار واحد وهو ممتنع لما ذكرنا مرارا ان كل مكون لا بد وان
يكون له اعتباران من ربه وهو وجوده وكونه واعتبار من نفسه وهو مهيته وعليته
وبدون الاعتبارين لا يمكن وجوده لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته
دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه كما قال الرضا عليه السلام ثم انه استشهد بقوله تعالى
ومن كل شيء خلقنا زوجين والحق يكون عندنا هذا ليس بمركب لان كل جعل
متعلق بمجعول خاصة فجعل الوجود مثلا متعلق به خاصة ولا يجوز ان يتعلق به
بالمهية لانها مخالفة له في الوصف فالوجود اصل واول وبالذات فهو يدور على جعله
على التوالي فلهذا اثنى الله تعالى على العقل فقال ما خلقت خلقا احب الي منك
بك اثيب وبك اعاقب ولا اكملتك الا فيمن احب وانما اثنى على العقل لانه

جرى على جهة وجهه الذي هو حقيقته من ربه فدار في قبوله التكوين على التوالي وجعل المهية
متعلق بها خاصة ولا يجوز ان يتعلق بالوجود لانه مخالف لوصفه لانه لم يتحقق في
نفسه الا بعد تحقق الوجود فالمهية فرع وثان وبالعرض فهي تدور على جعلها على
خلاف التوالي ولاجل هذا ذم الله سبحانه الجهات وطرده من نوره وابعده من رحمته وانما
طرده لانه جرى في قبول تكونه على جهة مهيته التي هي حقيقته من نفسه فدار في قبوله التكون
على خلاف التوالي واذا كان امر الوجود والمهية كما سمعت فكيف يصدران من جعل
واحد ليصح فيه اعتبار التركيب المدعى **قلت** وبالجملة لا فرق في هذه المسئلة بين
الجعل وغيره من مراتب الفعل وعلى كل حال فالجعل واحد لا تعدد فيه لذاته قال الله تعالى
جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه اي الجعل فافرده وجمع
المجعولات فافهم نعم له رؤس بعدد المجعولات ولكل راس وجوه بعدد احوال
كما تقدم في الفعل فراجع **اقول** وبالجملة اي يقصد اجمال الكلام دون التفصيل
ان الجعل وغيره من اقسام الفعل كالمشية والارادة والقدر وما اشبه ذلك كلها
تقع عليه الوحدة لانه حركة ايجادية فهي واحدة وانما تكثر اسمائها باعتبار متعلقها
ولتعدد وجوهها باعتبار تعدد متعلقاتها ومن الاستشهاد على الوحدة قوله تعالى
جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه فافرد ضمير الجعل وهو
الذي في قوله فيه مع ذكر تعدد متعلقاته وذلك على نحو ما سبق مما ذكرنا وهذا
احد التفاسير للاية وعليه تدل على وحدة الفعل بالنسبة الى الكل واختلاف الوجوه
باعتبار اختلاف القابليات كاختلاف انعكاسات نور الشمس عن الزجاجات
المختلفة **الفائدة الخامسة قلت** في تتمة الملحقات اعلم انه قد ورد في
الاحاديث عنهم عم تعدد العوالم والادميين واكثر ما ذكر انها الف الف عالم والف
الف ادم نحن في اخر العوالم واخر الادميين **اقول** رواها الصدوق في

الفائدة الخامسة

اخر الخصال عن الباقر عليه السلام والمستفاد من الاخبار ان المراد مراتب التنزلات والتطورات
كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في قول لقد دورتم دورات وكررتم كورات وقوله
ان لله في كل يوم ثلثة عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام وعسكر
يخرجون من الارحام الى الدنيا وعسكر يرحلون من الدنيا الى الاخرة وتصدق هذه
العوالم على اجناس الموجودات وانواعها واصنافها من الذوات والصفات
فعلى هذا يكون المراد بالعدد المذكور وغيره من الاعداد التي سنذكر بعضها على
سبيل التنبيه مطلق الكثرة لا خصوص العدد او خصوص العدد باعتبار خصوص
مباديها كما اذا قلنا اثنا عشر عالما فان ذلك باعتبار حصر اسبابها ومباديها
فانما هو في الكليات واما الجزئيات فلا يمكن لنا حصرها لدوام الامداد والاستمداد
ودوام الفيض فيمتنع الاحاطة بها الا الذي خلقها وهو بكل شيء عليم الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير **قلت** ومراتب العوالم انما اختلفت في الروايات
اختلاف المقامات كعالم الغيب والشهادة **اقول** انما لم يذكر الواحد لانه معروف
باسمه كما اذا قلت العالم فانك تريد ما سوى الله تعالى واذا اطلق الاثنان اريد به ما
ينحصر في الاثنين كعالم الغيب والشهادة اذ لا ثالث هنا وكالوجوب والامكان
والظاهر والباطن وما اشبه ذلك **قلت** والعوالم ثلثة عالم الوجوب وهو الازل
وعالم الرجحان وهو عالم المشية والارادة والابداع وعالم الجواز وهو الوجود
المقيد المعبر عنه بانه وجود بشرط لا وبشرط شيء اوله الدهر واخره الذره **اقول**
اذا قيل ثلثة عوالم من الامور الصادق عليها عالم الازل و عالم الرجحان وعالم
الجواز فالازل هو الله عز وجل ولا يتوهم متوهم ان الازل ظرف والواجب تعالى
حال فيه فيلزمه تعدد القدماء بل الازل هو الذات الحق عز وجل وعالم الرجحان
هو الفعل لجميع اصنافه لانه راجح الوجود حتى قال تعالى في شان اثره اللازم له

بحاد

يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اي يكاد ان يتحقق بنفسه قبل الايجاد وهذا
العالم هو عالم الامر لان الوجودات كلها تتقدم بهذه اللحاظ ثلثة وجود حق وهو الله
الازلي عز وجل ووجود مطلق اي من غير شرط شيء يتوقف وجوده عليه في نفسه فلذا سمي
بالمطلق في مقابل المقيد وتمثيله بالمشية والارادة والابداع لا غيرهم من اسمائه لا اقل منها
ولا اكثر انما هو تبع لكلام الرضا ع وقد تقدم ذكر بعض اسمائه وبعض اوصافه وهو اكثر
وهذا هو الثاني في الذكر والتسمية وعالم الجواز هو الوجود المقيد وهو الثالث في الذكر
والتسمية وهو جميع المفعولات التي احدثها الله سبحانه بفعله ويسمى هذا الوجود بالوجود
المقيد لتوقف قبوله للايجاد على شيء اخر وجودي او عدمي او بهما واول هذا الوجود العقل
الكلي المعبر عنه بالدرة ولذا قيل اول ما خلق الله العقل كما روي والجزء الذرة اي الثرى
ويعبر عنه عن جميع المصنوعات بهذا بان يقال الوجود المقيد اوله العقل الكلي واخره
الثرى واما قوله بانه وجود بشرط لا وبشرط شيء فهو على ما اصطلحت عليه فان قولك بشرط
شيء وبشرط لا شيء بمعنى واحدا اذ مآل العبارتين افادة القيد المنافي للاطلاق كما مر
فالعبارتان في مقابلة لا بشرط شيء في ارادة الوجود الراجح **قلت** واربعة عوالم
وهو عالم الخلق وعالم الرزق وعالم الموت وعالم الحيوة **اقول** الظاهر اذا قيل
اربعة عوالم انها هذه الاربعة العوالم وذلك اذا تتبعنا اصول الخلق وفروعه
مما احاطت به عقولنا ووسعته اوهامنا فوجدناه كله يدور على هذه الاربعة وقد
ذكرها سبحانه وتعالى في معرض الامتنان واظهار القدرة فقال الله تعالى الذي خلقكم
ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى
عما يشركون لو كان شيء من الاصول التي يرجع اليها امر من امور ما سوى الله سبحانه
لذكره عز وجل وعلى خصوص هذا العدد تفرعت الاركان كتربيع الكلمات التي
هي عليها الاسلام سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وكتربيع العرش

الذي هو مظهر فؤاده القدر والقضاء وعلل الاسباب واسباب العلل وكتربيع الطبائع
والعناصر التي هي منها جميع المواد العلويه والسفليه وما اشبه ذلك ولاجل مقتضى
جميع المقومات الكونيه من الاسباب والمسببات قامت الزوايا في المربع ولم يقم
فيما زاد عليه ولا ما نقص عنه اشارة الى تمام نظام الكون بذلك العدد ولا بما سواه
ومن اجل ما اشرنا اليه كان العرش الذي هو محل جميع مبادي الاكوان في الغيب والشهادة
من الاعيان والمعاني مما دخل في الامكان مربعا فركنه الاحمر يستمد منه جبرئيل عم
بمقتضى الحرارة واليبوسة للخلق في الجبروت والملكوت والملك وركنه الابيض
يستمد منه ميكائيل عم بمقتضى الرطوبة والبرودة للرزق في الجبروت والملكوت
والملك وركنه الاخضر يستمد منه عزرائيل عم بمقتضى البرودة واليبوسة للموت
في الجبروت والملكوت والملك وركنه الاصفر يستمد منه اسرافيل عم بمقتضى
الحرارة والرطوبة للحيوة في الجبروت والملكوت والملك وتتفرع الاشياء المربعه
في الوجود على ذلك التربيع **قلت** وخمسة عوالم الازل تعـ وعالم السرمد وهو
عالم الرجحان وعالم الجبروت وهو عالم المعاني المجردة عن المادة والصورة والمدة
وعالم الملكوت وعالم الصور المجردة عن المادة والمدة وعالم الملك اوله محدد
الجهات وآخره الارض **اقول** ان الازل عز وجل لا يدخل في العدد لذاته بوجه من
الوجوه واما ذكره هنا فالمراد به ما يشار به الى المفعول الذي يعرف به الازل عز
وجل لا من حيث انه عنوان ودليل فانه من هذه الحيثية لا يجوز دخوله في مطلق العدد
بوجه من الوجوه انما تكون العبارة عنه معدودة من حيث هو هو فانه هو من هذه الحيثية
خلق محدث كساير المخلوقات لا يعرف به الله الا انه يحصل به التميز في الجملة لان
المراد به هنا ما هو غير المذكورات فان الازل تعـ غير ساير العوالم وان كانت
المغايرة في الحقيقة حد الغيره واما عالم السرمد فهو عالم الامر والمشية وهو عالم الرجحان

دلم

وسمي عالم الرجحان في مقابلة تسمية الازل بالواجب وتسمية الحادث بالجائز لانه لا
ليس بواجب الوجود ولا ممكن الوجود بالامكان الخاص الملحوظ فيه تساوي الطرفين بل طرف
وجوده راجح على عدمه وان لم يكن واجبا والثالث عالم الجبروت وعالم العقول وهو
عالم المعاني والمراد بالمعاني الاصطلاحية الخاصة وهي الجواهر المجردة عن المادة العنصرية
والصورة المثالية اي المرتبطة بالمواد العنصرية والمدة الزمانية لا التجرد المطلق
كما يتوهمه الاكثر من عبارات الحكماء المتقدمين فانهم انما ارادوا ما ذكرنا فافهم المتاخرين
من الحكماء والعلماء غلط فانهم يريدون بالمجردات العقول والنفوس والارواح
ويريدون تجردها التجرد مطلقا يعني انها لا مادة لها اصلا ولا مدة وهذا هو التجرد الواجب
حتى ان بعض العلماء مثل محمد باقر المجلسي ره في اول البحار حكم بكفر من قال باثبات مجرد غير
الله وكل غيره لفهمهم ان المراد بالتجرد المجرد المطلق وكذلك كثير من المتاخرين فهموا
ذلك حتى ان الملا صدرا في المشاعر قال ان العقل وما فوقه كل الاشياء بناء على مذهبه
ان بسيط الحقيقة كل الاشياء والعقل عنده بسيط الحقيقة وما فوقه هو الله سبحانه
ونحن قد بينا فساد ذلك كلمة في شرح المشاعر من وجهين الاول انه لا بسيط الا الله
سبحانه وكل ما سوى الله فهو مركب من مادة وصورة لا فرق بين العقل والجماد الا ان مادة
العقل من النور الذائب اي المادة المعنوية والجماد مادته من النور الجامد اي المادة
العنصرية المحسوسة لان العقل مخلوق كالجماد وكل مخلوق فله اعتبار من ربه وهو حقيقة
من ربه والمراد به الوجود فانه اثر فعله تعالى اخترعه لا من شيء وهو مادته واعتبار من نفسه
وهو مهيته التي هي صورته وهي هويته وانيته ولا يمكن ان يوجد ممكن الا بهذين الاعتبارين
نعم هما في كل شيء بحسبه والثاني ان قول الملا صدرا ان بسيط الحقيقة كل الاشياء
غلط فاحش وشرك ظاهر فان قوله كل الاشياء لا يصح الا اذا كانت معه في رتبة
ذاته ولا تكون الا اذا كانت قديمة والقديم مناف لكل الاشياء لاستلزامها التعدد

والتركيب والاشياء جمع متعدد الافراد وحجته باطلة منقوضة بصحة مقدماته كما قررهنا
فان قوله هو موجود بسيط فلو صح هو موجود سلب عنه غيره لكان مركبا من ذات ومن نفي الغير
فيلزم بحكم عكس النقيض انه موجود لا يسلب عنه شيء وهو قلنا بسيط الحقيقة كل الاشياء
وقوله هذا اذا صح بطل لانه اذا صح انه اذا قلت هو موجود سلب عنه شيء لزم منه التركيب
فبحكم عكس النقيض هو موجود لا يسلب عنه شيء يلزم منه التركيب ايضا لانه لم يقل هو موجود
بغير قيد بل قال موجود لا يسلب عنه شيء ومثل قوله موجود سلب عنه شيء فان قلت انما اراد
انه موجود مطلق من غير ان يصفه بسلب فلا يلزمه التقييد قلت يلزمه بارادته من قوله كل
الاشياء فانه اذا اعتبر الكل معنى يفيد الشمول لزمه اما التقييد بسلب ذلك الغير او
التقييد بعدم سلبه ولا ينفك من التركيب الا اذا لم يثبت هناك شيئا غيره في رتبة
ذاته اصلا ومن ح بطل قوله كل الاشياء ويصح التوحيد والا يلزم التركيب والكثرة بحكم
كل على اي اعتبار كان فاين يذهب عن الحق والحاصل ان المجرد اذا استعمل في الحادث
فالمراد به انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا مطلقا وهذا مراد المتقدمين
من المجرد في الحادث لا كما توهمه المتاخرون فكلام صاحب البحار وارد على هؤلاء لا غير
ونحن اذا اطلقنا المجرد في الحادث نريد به هذا المعنى ولا يرد عليه كلام صاحب البحار على
ان استدلاله ليس بصحيح وان كان حكمه صحيحا الا استدلاله على كفر من قال بذلك
بعدم وروده في الاخبار وقد غفل عنه في الاخبار فانه وارد فيها مثل ما رواه في
الغرر والدرر عن امير المؤمنين ع وقد سئل عن العالم العلوي فقال ع صور عالية من
المواد عارية عن القوة والاستعداد الحديث ومثل ما في حديث كميل للاعرابي السائل
عن النفس واعلم اني اطلت هنا لعموم الحاجة اليه واني كنت ملتزما عدم البسط في
هذا الشرح لان المقصود منه بيان العبارة خاصة والرابع عالم الملكوت والمراد به
عالم النفوس اعني الصور الجوهرية وعالم الارواح مترددا بين العالمين وبرزخ بين

الاثنين

الاثنين الجبروت والملكوت يستعار لكل منهما باعتبارين وهذا العالم اهل جواهر مقدارية
اي ذوات مجردة الاعن الصور وصورها نفوس الصور المثالية المحسوسة والخامس عالم
الملك اعني عالم الاجسام واعلام محدد الجهات ومحدبه ساوق في الوجود ولا الزمان
والمكان لا يسبق شي من هذه الثلثة الاخرين في كل مرتبة من مراتب الاكوان في الغيب
والشهادة وهذا العدد اذا اطلق على شي من العوالم يراد به هذه ونظايرها مثل المواليد
الثلثة في الجسم والروح او في المادة والصورة او في الغيب والشهادة **قلت**
وستة عوالم عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبايع وعالم الهباء وعالم المثال
وعالم الاجسام **اقول** اذا ذكر ستة عوالم في الاخبار او في كلام اهل الاسرار فيراد
بها عالم العقول اعني عالم المعاني الجوهرية والذوات المجردة عن المادة العنصرية
والصورة النفسية والمثالية والمدة الزمانية وهي الاكوان الجوهرية وقد اشرنا اليها
قبل هذا والثاني عالم النفوس اعني الهباء الكلي الجوهرية وهي كلمات اللوح المحفوظ والكتاب
المسطور والثالث عالم الطبايع وهي عالم مقام الحل والكسر بعد العقد والصوغ
والاجمال بعد التفصيل الاولي وقبل التفصيل الثاني ومعناه ان الاشياء في
بعد تمام تمايزها الاول كسرت واذيبت حتى تساوي عاليها بسافلها وظاهرها بباطنها
وقويها بضعيفها ورطبها بيابسها وحارها ببارد‌ها الى ان كانت الاجزاء المتخالفة
جزءا واحدا والقوى المتعدده قوة واحدة وهذا الواحد البسيط حقيقة للواحد المركب
بحيث اذا فصل هذا الواحد الى الاجزاء المتعدده المختلفة عند التركيب وركب
الشي منها كان مع اجزائه المتخالفة المتباينة في قولها وطبايعها الجزئية وصفاتها
كلها طبيعة واحدة كما هي قبل التفصيل وان اختلف ظواهرها بحيث لو انفصل
كل شي من ذلك الشي المركب وظهر بحياته الخاصة به من فعل الله سبحانه لم نفرق بين
ذلك الجزء وبين الكل الذي هو الشي الا ان الكل يسند عن نفسه والجزء يسند عن

الكل لانها كلها بطبيعة واحدة جمدت فتكثرت وذابت فاتحدت فلما جمدت ثانيا تكثرت
فظهرت الكثرة وبطنت الوحدة فصح ان يقال زيد مثلا طبيعة واحدة مع اختلاف
اجزائه ظاهرا ذاتا وصفة فمعنى كونه طبيعة واحدة لحاظ جملته في هيكل التوحيد بعين
الوحدة وعالم الطبايع دوحة كثيرة تنبت باوراق كل ورقة طبيعة شيء والرابع
عالم جواهر الهباء والمراد بالهباء هو الذر الذي في الهباء الذي من جبل طور سيناء
كما روي عن علي ع حين جعله تعالى دكا وهي الحصص الجزئية الوجودية كل ذرة مادة مخلوق
من خلق الله عز وجل فهي في جعل الله سبحانه وبالنسبة الى سعة ذلك الفضاء كالذر في
الهواء ولذلك قيل لها هباء وذر والخامس عالم المثال وهو الصور القائمة والبرزخ
المختلفة من المواد وهي مثال وصفة للصور النفسية الجوهرية ابدان لا ارواح لها وهي
برزخ بين الملكوت والملك وجهها الى الدهر وصفتها الى الزمان فتقوم في الاجسام
بالمواد وهي امهات المواددات وابائها المواد والسادس عالم الاجسام المركب من
المواد العنصرية والصور المثالية وهذه ستة هي الايام الستة التي خلق الله فيها
السموات والارض لانها في العالم الكبير كالنطفة والعلقة والمضغة والعظام و
يكسى لحما ثم ينشئ خلقا اخر ونظائرها من العوالم المحصورة بهذا العدد كما رواه القمي
في تفسيره الايام الستة التي خلق الله السموات والارض فيها ما معناه قال الفصول
الاربعة والمادة والصورة ومنها ان الانسان مثلا ستة اشياء اربع طبايع حرارة
وبرودة ورطوبة ويبوسة ونفس وجسد وهذه ستة ايام هنا اه وتحتها عوالم وكل
عالم تحته افراد لا يحصي عددها الا الله قلت وسبعة عوالم عالم النار وعالم الهواء و
عالم الماء وعالم التراب وعالم الجسم وعالم النفس وعالم الروح وهذا معنى قولهم كل
شيء من الحوادث مثلث الكيان مربع الكيفية اقول وسبعة عوالم عالم النار وهو
الاستقصل الاعلى اعني الكرة الاثيرة وعالم الهواء المعروف الذي هو وسط العالم

لا

كلها وسكن بنى ادم الذين هم اشرف الخلق وعالم الماء الذى هو فوق الارض محيط بجميع
اعلاها وانما كشف عز وجل محال الحيوانات البرية عناية منه و عالم التراب وهو الارضون
السبع على اختلاف طبقاتها وما انعقد منها من الحجر وبعض المعادن وعالم الجسم وهو
المركب مما حصص من هذه العوالم التى قبلها اعنى العوالم العناصر الاربعة وعالم النفس
وعالم الروح وهما العالمان لم يشار اليهما سابقا وقولى هذا معنى قولهم مثلث الكيان
لغة فى الكون اى مثلث الكون مربع الكيفية يعنى ان كل شئ فى الجملة انما يتم تركيبه اذا
كان مشتملا على الاكوان الثلثة اعنى الجسم والنفس والروح وعلى الكيفيات
الاربع اعنى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وكل شئ تام لم يخل من هذه
الاصول الاربعة والاكوان الثلثة وكل واحد من هذه السبعة تحته افراده كثيرة
ولهذا قد يقال العوالم السبعة قلت وثمانية عوالم واذا اطلقت يراد به احد
وجوه كثيرة نذكر منها واحدا على سبيل التمثيل عالم الخلق فى الدنيا عالم الخلق فى
الاخرة عالم الرزق فى الدنيا عالم الرزق فى الاخرة عالم الموت فى الدنيا عالم
الموت فى الاخرة وهو الهلاك الاكبر نعوذ بالله من سخطه عالم الحيوة فى الدنيا
عالم الحيوة فى الاخرة واليه الاشارة بقوله تعالى فى التاويل ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية اقول اذا اطلق لفظ ثمانية عوالم احتمل ارادة اشياء كثيرة ونحن نذكر
منها شيئا على نحو التمثيل ليتميز به السبيل الى معرفة البيان والدليل وذلك مثل
ما ذكرنا سابقا فى باب العوالم الاربعة فانا ذكرنا هناك الخلق والرزق و
الموت والحيوة وهذه الاربعة التى دار عليها الوجود اذا اعتبرت فى الدنيا وا
الاخرة يوم القيمة كانت ثمانية كما اشرنا اليه فى تاويل قوله تعالى ويحمل عرش ربك
فوقهم يومئذ ثمانية يعنى فى الاخرة الاجتماع الحكم الدنيا والاخرة يوم القيمة باجتماع
حملة العرش الاربعة فى الدنيا وحملته فى الاخرة فاما حكم الخلق فى الدنيا فظ واما

حكم في الاخرة فيما يجد فيها لاهل الجنة من انواع النعيم الذي لا ينفد ولاهل النار من انواع
التعذيب والتاليم السرمد واما حكم الرزق في الدنيا والاخرة فكما قيل في حكم الخلق
واما الموت في الدنيا فهو ظاهر فلاجل كونه ظاهرا معروفا لم اذكره متبوعا ببيان بخلاف
موت الاخرة فانه لما لم يكن معلوما بل المعلوم عدمه اذ الاخرة لا موت فيها لاهل الجنة
ولاهل النار فلاجل ذلك عقبته ببيان فقلت وهو الهلاك الاكبر لان الموت في
الدنيا هو الانقطاع عن الاحباب والمفارقة للاصدقاء والاصحاب ومفارقة النعيم
واهل النار اشد ما يعذبون به فيها بذلك نعوذ بالله من النار والمفارقة في النار لا
يرجى بعدها تلاق بخلاف مفارقة الدنيا فلذا قيل ان الموت في الاخرة اعظم من الموت
في الدنيا باربعة الاف رتبة وتسعمائة رتبة نستجير بالله من النار ومن غضب الجبار
والحيوة في الدنيا معروفة واما الحيوة في الاخرة فهي الحيوة الكبرى العظمى التي لا نهاية
لها في البقاء ولا في العظم ولا في العموم واما من جهة البقاء فلا انقطاع لها بل هي
مستمرة ابدا لا اخر لها في الامكان واما في العظم فلانها تستمر في البقاء متصاعدة
في القوة والمضاعفة لا الى نهاية فهي الان اقوى منها فيما قبل وهذا حكمها ابدا واما في
العموم فلان جميع ما في الجنة من جميع الحيوانات والنباتات والجمادات حية بالحيوة
الحيوانية المقرونة بالشعور والاحساس المقرونين بالتميز والعقل ولا يوجد فيها
شيء يصدق عليه اسم الشيئية الا على ما وصفنا قال الله سبحانه وان الدار الاخرة لهي
الحيوان ولقد رايت في المنام كاني اتيت الى بستان من بساتين الجنة وفيه اشجار
وزرع ورايت جميع اوراق تلك الاشجار والزرع تنظر كل واحدة الى بعينين
نظر المتعقل وهي ورقة وهي حيوان وهذا يجمل الاشارة الى حيوة الاخرة والامر اعظم
واعظم والحاصل ان الثمانية العوالم بنحو هذا مما يتعلق بافراد كل واحد واصنافه و
انواعه واجناسه قلت وتسعة عوالم وهي عالم محدد الجهات وعالم فلك الثوابت

وعوالم الافلاك السبعة وهي عالم القلوب وعالم النفوس وعالم العقول وعالم العلوم
وعالم الاوهام وعالم الوجودات الثانية وعالم الخيالات وعالم الافكار وعالم الحيوة
اقول ان الله اذا قيل العوالم التسعة فقد يراد بها اثار الافلاك التسعة مثل القلوب
الجزئية فانها ذرية القلب الكلي الذي هو محدد الجهات فان حبة اب للقلوب الجزئية
التي الموجودة في الصدور وهي اللحوم الصنوبرية وعن المحدد اب بعينها من
القلوب المجردة النورانية وهي ذرية ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه والثاني
عالم النفوس الجزئية فانها من فلك الثوابت الذي هو ارض اهل الجنة فباطنها من الجنة
وباطنه كتاب الابرار كلا ان الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب
مرقوم يشهده المقربون وظاهرها من ظاهره على نحو ما قلنا في القلوب والثالث
عالم العقول الجزئية وهي من فلك زحل ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه والمعنى
كلام والمراد بها هنا التعقلات المدركة للمعاني الجزئية فان العقل في نفسه هو
القلب وهو الذي في الصدر الان وجهه في الدماغ الانسان وهو التعقل في
والمراد بظاهره الذي هو من ظاهره فلك زحل وهو الدماغ الذي هو محله والرابع في
عالم العلوم وهي صور المعلومات على ما هي عليه يعني ان ما كان من المعلومات ذا صورة
فالعلم به صورته المنتزعة من خارجه ومن لم يكن ذا صورة فالعلم به صورة خارجه بما في
تشخص به عند العالم وهذا معنى قولنا ان العلم صورة المعلوم على ما هو عليه اي
في كونه ومثاله الصورة التي انتزعها المرئة فانها اذا قابلت الشيء انتزعت صورته
على ما هي عليه من التخطيط مثلا وانتزعت صورة الهواء والمسافة التي بينهما كما هو
يعني بغير تخطيط بل بهيئته فصورة الشيء الذهنية على ما هو عليه في الخارج هو العلم
به وهذا خزانة الخيال وهو من فلك المشتري ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه كما مر
والخامس عالم الاوهام وهي مبادي الانشاءات النفسانية وهي من فلك المريخ

ظاهر ما من ظاهر فظاهره وباطنها من ظاهره ومن باطنه وقوله من ظاهر ظاهره ان المريخ
ظاهر المريخ مثلا حار يابس نحس وباطن ظاهره بارد رطب سعد فمرادي بالظاهر الذي
مع الباطن هو ما في الجسم من محض مادته وصورته الذاتيتين وظاهر هذا الظاهر
هو ما لحق بهذا الجسم من العوارض الخارجية الغير الذاتية كما قلنا انه حار يابس نحس
وذلك ما اشار اليه سبحانه بقوله اعزة على الكافرين وبقوله وظاهره من قبله العذاب
وذلك الظاهر الذي هو الاصلي هو ما قلنا انه بارد رطب سعد وذلك ما اشار
اليه سبحانه وبقوله باطنه فيه الرحمة وبقوله اذلة على المومنين فالظاهر والظاهر
الظاهر هنا في الجسم المادي والباطن المجرد عن المادة والمدة واما قوله وباطنه من
باطنه وكلام وهذا التفصيل يطول به الكلام والسادس عالم الوجودات الثانيه
وهي من فلك الشمس ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كذلك والمراد بالوجودات
الثانيه الوجودات الجسمانيه المركبه من المادة والصورة لان الشمس هي منشا مبادي
المبادي الاجسام وذكر الثانيه في مقابله الوجودات الاولى اعني وجود العقول
والارواح والنفوس ونسبة الوجودات الثانيه الى الشمس لانها المفيضة على
الاسباب العلويه اذ هي تستمد من نفس العقل الكلي فتفيض على زحل ومن صفته فتفيض
على القمر وتستمد من نفس الروح والنفس فتفيض على المشتري ومن صفته وتفيض
على عطارد وتستمد من نفس الطبيعه فتفيض على المريخ ومن صفتها فتفيض على
الزهرة ثم اذا علمت الاسباب ونسباتها على كل واحد من السبعة الافلاك
في سبباته بنفسه وبواسطة الشمس فلذا نسبت الوجودات الجسمانيه الى الشمس والسابع
عالم الخيالات الجزئيه وهي من فلك الزهرة ظاهرها وباطنها من باطنه كما اشرنا
اليه سابقا والخيالات مبادي الصور العلميه واوايل المنتزعات ونقشها في
الالواح النفسانيه وحكم هذا كلام من في الذي قبله والثامن عالم الافلاك وهي من

فذا

فلک عطارد والکاتب ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه علی نحو ما مر فی عالم القلوب
وتاثیر فلکه منه وتاثیره بالملائکة الثلثة میمون وشمعون وزیتون والتاسع عالم الحیوة
الحیوانیة الحسیة وهی من فلک القمر ولا باس بالاشارة الی بیان الحیوة الحیوانیة الحسیة التی
یشترک فیها سایر الحیوانات علی نحو الاختصار والاقتصار فاعلم ان الجسم الحیوانی متقوم
بالدم والدم متقوم بالعلقة اعنی الدم المنعقد فی تجاویف الفؤاد الصنوبری فی
الجانب الایسر من جانب الایمن والعلقة متقوم بدم اصفر فیها محل الحرارة الغریزیة
والدم الاصفر محل الطبایع الاربع بما تقومت به من الاجزاء البخاریة فانها ای الاجزاء
البخاریة الحاملة للطبایع الاربع علی اربعة اقسام جزء ناری حار یابس وجزء هوائی
حار رطب وجزءان مائیان باردان رطبان وجزء ترابی بارد یابس فتحرکة
فلک القمر بطبیعه وبالحقه من طبایع الکواکب تلطفت تلک الاجزاء وتکلیسا
صالحا حتی ساوت فی اللطافة سماء الدنیا فلما ساوت تعلقت بها الروح الحیوانیة
الحسیة من مجاورتها له ومشارکتها له فی نوع الترکیب ومساواتها له فی النضج الاعتدالی
المقتضی لتعلق الحیوة الحسیة والحصة ان کل واحد من هذه الافلاک التسعة
فله ذریة لا تعد ولا تحصی وانما یطلقون علیها عدد الالف لیس لخصوص العدد بل
کنایة عن الکثرة کما اشرنا الیه سابقا قلت وعشر عوالم وهی هذه التسعة وعالم
الاجساد اقول والکلام فیه کغیره وظاهره ظ قلت واحد عشر عالما وهی
مبادی التوحید ستة منها کثیرة الحیات والعقارب مظلمة ذات اهوال منکرة
هلک فیها خلق کثیر والیه الاشارة بقوله تعالی ولقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن والانس
لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم اذان لا یسمعون
بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون فاولی مراتب الستة
واخستها الاجسام فمن الناس من یعبد جسما والثانی المثال ومنهم من یعبد شبحا

ومنهم من يعتقد ان معبوده طبيعة ومنهم من يعتقد انه نفس وصورة مجردة وهذه الخمسة
دركات الهالكين اقول قوله وهي مبادي التوحيد يعني ان مبادي التوحيد مما
يراد من ذلك في بعض الاحوال وانما خصصها بالذكر لما في التنبيه على ذلك من الفوايد
فمنها خمسة كلها هي مراتب التوحيد الحق اعلاها لا اعلاه واسفلها لا اسفله والستة
الباقية خمسة منها هي مراتب التوحيد الباطل وهي طرق النيران ولكل منها اهل وسكان
وواحد متردد بين الخمسة الاولى الحق وبين الخمسة الاخرى الباطل فاما هذه الخمسة
الباطلة فالاول من يعتقد ان معبوده جسم كالاجسام وذلك كالكرامية وبعض
الحنابلة ومنهم من يعتقده انه جسم لا كالاجسام والظاهر انه كالاول اذا اراد به التجسيم
اللفظي والا فلا اشكال في كونه من الاول والثاني من يعتقد انه تعالى صورة ومثال
وانه وحده تشخص المشخصات الجنسية والنوعية والصنفية والشخصية وهو باطل
كالاول والثالث من يعتقد انه تعالى مادة الاشياء كما ذهب كثير من الصوفية ومثلوا
له بالمداد بالنسبة الى الكتابة والرابع من يعتقد انه تعالى طبيعة وحقايق الاشياء
وطبايعها منه تعالى بالترشح او بالظل ومن قال بانها في ذاته بنحو اشرف وكذا من قال ان
معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته يلزمهم القول بهذا نعوذ بالله من الضلالة بعد
الهدى والخامس من يعتقد انه تعالى نفس ومن قال بانه نفس الكل والعالم جسمه فهو
منهم وهذه الخمسة المراتب عوالم الضلالة وسالك طرق النار لكل باب منهم جزء
مقسوم وقوله كثرة الحيات والعقارب اشير به الى ان هذه الاعتقادات اسباب
المسخ التي من صورها الحيات والعقارب وساير الحشرات والحيوانات المنكوسة
ناكسوا رؤسهم عند ربهم والاحوال المنكرة اثار اعتقاداتهم من الاقوال والاعمال
والاحوال التي ينكرها كل من وقف عليها من المؤمنين العارفين بالله عز وجل فانهم
قد هلكوا بها واهلكوا من اتبعهم واصغى اليهم وقوله واليه الاشارة بتاويل قوله

اي والى كون اعتقاداتهم ذات اهوال منكرة قد هلك فيها خلق كثير منهم واتباعهم
الاشارة بتاويل قوله تعالى وجه الاشارة انه عز وجل دعاهم وعرض طلبا يعهم وقدرهم
بمقتضى اجاباتهم بانكار دعوته فانه تعالى خلقهم في الخلق الثاني اعني التقدير بمقتضى اجاباتهم
المقرونة بانكار دعوته فحكم عليهم بما اتصفوا به من الافك بعد البيان وهداية النجدين
وذلك على نحو قوله بل طبع الله عليها بكفرهم واذا خلقهم بقابلياتهم من الاجابات العملية
والقولية كان ذلك الصنع والتركيب مؤديا الى جهنم لسلوكهم في اعمالهم طريق ما
خلقوا عليه والذي خلقوا عليه هو ما اجابوا اليه مختارين فحق عليهم حكم الله عز وجل
في كتابه في هذه الايه وامثالها فانهم فكانت تلك الاجابات القبيحة موجبة لخلقهم
كذلك فكانت لهم قلوب لا يفقهون بها الاعتقادات الحقة ولهم اعين لا يبصرون
بها الايه ولهم اذان لا يسمعون بها المواعظ اولئك كالانعام لما روي انهم
مساوون لهم لاشتراكهم في الارواح الثلثة روح المدرج وروح القوة وروح
الشهوة فلا فرق بينهم الا في روح الايمان وليست فيهم بل هم اضل لانهم اعطوا
الفهم والعقل والتمييز ولم يعملوا بما اعطوا فسلبت عنهم التاييدات الالهية
اولئك هم الغافلون عما يراد منهم واما السادس وهو بطريق من يعتقد ان الله
سبحانه معنى فهم في ذلك على قسمين احدهما من يعتقد انه عز وجل معنى كساير المعاني
وهذا باطل لان المعنى مميز عن غيره بمشخصات معنوية كما يتميز معنى البيت اعني ما يسكن
فيه عن معنى الخاتم اعني الزينة فان العقل يفرق بين احدهما من الاخر بمميزات معنوية
فهو محصورة في العقل في جهة معنوية من جهات العقل يؤمى اليها باشارة عقلية
وهذه وامثالها صفات الخلق والمحدث فلو عرف سبحانه بشيء من ذلك في نحوه لكان
ذلك المعروف حادثا وثانيهما من يعتقد انه عز وجل معنى اي شيء فاذا نزه ذلك
الذي عناه عن الجهات المعنوية والاشارات العقلية ولو كان التنزيه حاصل

يرجع اليه عقله كما هو حال سائر الغافلين دخل في زمرة الموحدين الا انه بهذه المعرفة اسفل
مراتب التوحيد اذ لا يدخل في اهل الشهود الذين عناهم سيد الشهداء في حال طريقهم بقوله
أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل
يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك
عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا وهذا ذكرته فيما يأتي وهو
ما قلت واما السادس وهو من يعتقد ان معبوده معنى كما هو معتقد كثير من اهل العقول
فان عنى ما اشير اليه عقلا فقد ابطل لان الاشارة العقلية لا تقع الا على محصور دهري
وذلك حادث اقول واما الشق الثاني الذي ذهب اليه بعض اصحاب العقول
من هذا السادس اعني الاعتقاد بانه تعالى معنى فهو ما اشرت اليه قلت وان اعتقده
بدون تخصيص اشارة عقلية فذلك موحد الا ان توحيده اسفل مراتب التوحيد
اقول وهذا ما ذكرته قبل هذا فراجعه قلت والخمسة الاخرى مراتب الفعل الاربع
الاول والدواة الاولى خامسة التي هي معرفة الرب فاعلا في التوحيد ان يظهر
لعبده في الرحمة ثم في السحاب المتراكم ثم في المداد الاول المسمى بالدواة الاولى
اقول المراد بهذه الخمسة المراتب مراتب المعرفة بالنسبة الى العارفين لان حقيقة
معرفة العبد هي ما ظهر به الرب له من وجهه فحقيقة المعرفة حقيقة العارف من ربه يعني
ظهوره تعالى لعبده به وذلك الظهور اثر لفعل الظاهر والاثر يشابه صفة المؤثر
التي هي مبدئه ومنشأه وقد قال الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على
ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا فاذا اعتبرنا الاثر وجدناه في نفسه في ظهوره له خمس
مراتب اربع تنسب اليه وواحدة الى الاثر لانه قبل الظهور يعتبر فيه البطون وهي الاولى
ومن حيث البطون هي الثانية والظاهر هي رتبة الثالثة ومن حيث الظهور هي الرابعة
وهذه الاربع مراتب للشيء قبل الظهور تنسب اليه بنفسه وان كان اعتبارها انما هو

ل

من جهة اتصافه بالظهور والخامسة هي الظهور الذي هو هيئة الفعل منها ما هو متصل
وهو الذي تلبس الفعل به لاينفك عنه ومنها ما هو منفصل عن الفعل وهو المعبر عنه بالاثر
وبالمعلول وتنظر المصنف الى علته اعني الوجه المتصل بالفعل الذي لاينفك عنه اعني نظره
الى نفسه من حيث كونه اثرا ومعلولا وهذه الاربعة اعني الباطن ومن حيث الباطن والظاهر
ومن حيث الظاهر التي هي اسماء الفاعل مركبة ومتقومة من الاثر الذي به الظهور ومن المؤثر
الذي هو فعل الظاهر فيكون هذا المركب اسما للظاهر يعرف به ويتميز به عند العارف به
وقد تقدم ان هذا الفعل الذي قلنا انه هو المؤثر له اربع مراتب النقطة والالف والحروف
والكلمة والمركب من الاثر والفعل الذي قلنا انه المؤثر له اربع مراتب فالنقطة مع البطون
هو الاول وهو اعلى الاسماء والالف مع حيثية البطون هو الثاني والحروف مع الظهور
هو الثالث والكلمة مع حيثية الظهور هو الرابع وهذه الاسماء الاربعة هي المقامات
والعلامات التي بها يعرف تعالى وهي ما ذكره الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب في قوله ومقاماتك
التي لاتعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لافرق بينك وبينها الا انهم عبادك
وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك اعضاد واشهاد ومناة
واذواد وحفظة ورواد فبهم ملأت سماءك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الخ
الدعاء فالعارف بالاول اعلم من العارف بالثاني وهذا الثاني اعلم من العارف بالثالث
والعارف بالثالث اعلم من العارف بالرابع فان اعتبرت هذا في الصفات العليا
الكلية الكبرى والعامة المطلقة تعين العارفون بها فلا يصل الى الاول الا محمد صلى الله عليه وآله
ولا الى الثاني الا علي بن ابي طالب عليه السلام وهكذا وان اعتبرت هذا فيما دون ذلك من
الصفات كصفات الصفات سواء كانت كلية اضافية او جزئية تفاوتت فيها مراتب
العارفين كالانبياء والاوصياء والاولياء والعلماء وكل امرئ بما حسبه وقوله و
نظر المصنف الى علته اي اريد بالعلة الاسم المركب من الاثر والمؤثر لاخصوص المؤثر

الذی هو الفعل اذ لا یوجد هناک عارف غیر الفعل نفسه بنفسه فافهم وارید بالمداد الاول
المسمی بالدوات الاولی والاثر نفسه المعبر عنه بالوجود الممکن الراجح الثبوت والعارف به
ناظر الیه نفسه یعنی انه اثر وصفه وظل الفعل وما اشبه ذلک وهذا طریق عال من طرق
المعارف الا ان الاربعة الاول اعلی منه لان العارف هذا ناظر الی نفسه من حیث انه
اثر وصنع وهو المراد من قوله ع من عرف نفسه فقد عرف ربه وفی الاربعة الاول ناظر
الی علته ونظره الی علته اعلی من نظره الی نفسه وارید بالنظر الی نفسه من حیث هو اثر
هنا الاحتراز عن النظر الی نفسه من حیث هو هو فانه ح جاهل لا یجد شیئا لانه سراب
حتی اذا جاءه لم یجده شیئا واعلم انک لو اردت بالمداد الاول والدواة الاولی
ارض الجرز والقابلیات جاز ذلک وصدق علیه الاسم الا ان ارادة کونه الوجود
الراجح الممکن اولی واعلم ان الوجود نور الانوار وقد یذکر فی الاخبار بالنور الذی
تنورت منه الانوار والحقیقة المحمدیة ص وقوله فاعلاها فی التوحید ان یظهر لعبده فی
الرحمة الی اخره ارید به انه سبحانه یظهر لعبده بفعله او بمفعوله الذی هو عبده ونسبة
مراتب المعرفة بعضها الی بعض فی القرب والشرف نسبة الظهور الی مراتبه فالظهور
فی الرحمة اعلی من الظهور بالالف والظهور به اعلی من الظهور بهما بالکلیة بکلمة والظهور
بهما اعلی من الظهور بالوجود والظهور به اعلی من الظهور بارض الجرز فالاربعة الاول
والخامس الذی هو الوجود اعلی المعارف وهی المشار الیها بالهاء قال ع فی تفسیر الهاء
من هو تثبیت الثابت ح قلت فالاولی معرفة الباطن وهی النقطة والثانیة معرفة
الباطن من حیث هو باطن بالنفس الرحمانی والثالثة معرفة الظاهر بالسحاب المزجی
والرابعة معرفة الظاهر من حیث هو ظاهر بالسحاب المتراکم والخامسة معرفة الظهور
بالماء وهی المقامات المشار الیها سابقا اقول هذا هو ما اشرت الیه فی الشرح قبله
وارید بالماء ما ذکرته انه الوجود وان اردت به ارض الجرز کان المراد بالماء الماء

الاجاج

الاجاج قلت فهذه احد عشر عالما خمسة نور ونجاة وخمسة ظلمة وهلاك وواحد فيه ظلمات
ورعد وبرق يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا
بانوار النور اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك و
انزل علينا من بركاتك اقول فهذه اعني جميع طرق ما يق عليها اسم المعرفة من
حق وباطل احد عشر عالما من خلق الله خلق سبحانه حقها بفضله على مقتضى عنايته و
باطلها بمقتضى دواعي المبطلين في الواح الذر وهي كتاب الفجار المكتوب في
سجين واما الواحد اعني طريق من يرى انه عز وجل معنى ففيه ظلمات من العادات
وغواشي الدواعي الشهوانيه ورعد من زواجر المواعظ والايات في الارض و
السموات وبرق من دواعي الفطرة التي فطر المخلوق عليها التي هي صورة الاجابة
لدعوة الله قلت واثنا عشر عالما من نار وتراب وهواء وماء في الجبروت ونار
وتراب وهواء وماء في الملكوت ونار وتراب وهواء وماء في الملك اقول اذا
سمعت قول اثنا عشر عالما او اثنا عشر الف عالم فمن المراد به العوالم النارية والهوائية
والمائية والترابية بسيطة او مركبة وغلب عليها واحد من احد الطبايع فان لم تلحظ
الافراد قيل اثنا عشر عالما اذا اريد النوع او الجنس او الصنف وان لحظت الافراد
قيل اثنا عشر الف عالم وتقديم التراب على الهواء في الجبروت والملكوت وتاخيره في
الملك اشارة الى ترتيب البروج في عالم الغيب وترتيب العناصر في عالم الشهادة
كما هو راي بعض العلماء الجفر حيث جعلوا ترتيب الحروف على ترتيب طبايع البروج
فيما يتعلق بالنفوس وعلى ترتيب طبايع العناصر فيما يتعلق بالاجسام قلت وهكذا
كل عبارة في الروايات وكلام العلماء من ذكر العوالم فتنصرف الى اعتبار اقول يعني
ان كل عبارة دلت في ذكر العوالم على عدد في الاحاديث وكذا في عبارات اهل
المعرفة انما يراد بها شيء من نوع ما اشرنا اليه فافهم قلت اعلم ان آدم ع ابو العالم

في كل عالم الى الف الف عالم واول آدم وجد هو المشية وهو آدم الاكبر وفلك الولاية
المطلقة والحقيقة المحمدية ومقام او ادنى وعالم فاحببت ان اعرف اقول هذا اشارة
الى ما ذكره الصدوق في آخر الخصال في رواية عن الباقر ع ذكر في قوله تع بل هم في
لبس من خلق جديد ان الله قد خلق الف الف عالم والف الف آدم ونحن في آخر العوالم
واخر الآدميين ويراد منها تنزلات الامكان والاكوان الوجودية واول موجود في
الامكان هو الفعل اعني المشية خلق الله بنفسه وهو آدم الاول الاكبر وقد تقدم بعض
الكلام فيه واولاده المشيات التي بها كونت جزئيات الاشياء وكلياتها من
المكونات المتقيدة فان كل شيء كونه الله سبحانه بمشية خاصة به لا تكون بغيره الا
ببعض المشخصات وكلها اولاد المشية الكلية الاولية التي هي آدم الاول واول مكون
بآدم الاول الوجود اعني الماء الذي هو اصل كل مكون محدث من الغيب والشهادة وقد
ذكرنا انه لا يمكن فيه من ذاته اكثر من اربعة عشر شخصا الا ان شاء الله ان يغيرها اجرى في
حكمته فانه على كل شيء قدير وهذا آدم الثاني واولاده تنزلاته وظهوراته باشعته وظاهره
وهي مائة واربعة وعشرون الفا وثاني مكون من المكون الاول العقل الكلي واولاده العقول
الجزئية وهي كلية اضافية وهي مائة واربعة وعشرون الفا وهذا آدم الثالث وهكذا الروح
والارواح والنفس والنفوس والطبيعة والطبايع وهلم جرا الى عالم الاجسام تترامى
العوالم نازلة الى التراب ثم ترجع صاعدة وكلها على نحو ما قلنا وهو آدم الاكبر اعني المشية
وفلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ففيه تسامح في العبارة لان العبارة جارية
على نمط اصطلاح القوم وهم يجعلون الوجود الراجح الذي هو المشية وما تعلقت به
وهو الوجود المطلق الذي هو امر الله اعني الماء الذي به حيوة كل شيء وهو اول صادر عن
المشية لا من شيء ولازمه الذي هو ارض القابليات وارض الجرز في رتبة واحدة وهي
رتبة الامكان الراجح والوجود المطلق وبعد هذه رتبة الامكان الجايز والوجود المقيد

الذي

الذی اوله العقل الکلی ونحن نجعل اول صادر من الفعل ولازمه برزخا بین المطلق والمقید
فان شئنا قلنا الوجود المطلق الراجح هو المشیة والمقید هو العقل وما بعده الی تحت
الثری وما بین المطلق والمقید برزخ اعلاه مع المطلق واسفله مع المقید وان شئنا
قلنا ما بینهما مع المطلق وان شئنا قلنا ما بینهما مع المقید فعلی قولنا یکون فلک الولایة
یحتمل الوجهین فان ارید به المشیة فلا اشکال وان ارید به نور الولی ع کان والحقیقة
الذی هی المحمدیة ص التی هی نور النبی ص مادة الاشیاء کلها ووجودها الذی هو امر الله للذی
به قام کل شیء قیاما رکنیا لان الله سبحانه جعله عضد الخلق ولیس ان الاشیاء جزء منه اذ
لیس نزل شیء عن مقامه وانما الاشیاء کونت مراده من شعاعه وتنزلاته باثاره ومقام او
ادنی وعالم فاجبت مثل تلک الولایة فی الاحتمالین واعلم ان تقوم المشیة بالحقیقة
المحمدیة کتقوم حرارة النار بالحدیدة حال کونها محماة وکتقوم الفعل بالقیام کقولک
قائم ففعل القیام کالمشیة والقیام کالحقیقة المحمدیة والقائم کالوجه الذی هو مقاماته
التی لا فرق بینها وبینه الا انها عباده وخلقه کما انه لا فرق بین قائم وبین زید
الظاهر بالقیام فی هذه الجهة الا ان قائما صفة زید وصنعه سمی زیدا فی حال ظهوره بالقیام
بقائم فنحن نطلق الوجود المطلق علی المشیة وعلی اول صادر عنها لا من شیء وهو الحقیقة
المحمدیة ص **قلت** وکل ادم فهو لم یخلق من اب وام الا الاب والام المعنویین الذین
ذاته ترکبت منهما علی نحو ما سبق وهما الوجود والمهیة ای المادة والصورة فالاب هو
المادة والام هی الصورة **اقول** اعلم ان کل ادم من الادمیین الالف الف آدم لم یکن
مخلوقا من اب وام کما هو سایر اولاده وذلک کما تری فی ابینا آدم ع وقد اشار الرضا ع
الی نوع مطلق الدلیل بقوله ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال علی ما هناک لا
یعلم الا بما هیهنا انتهی وهذا الدلیل وامثاله مثل العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة الخ وغیره
یفید استدلالا علی نفی الاب والام لکل ادم کما فی ابینا واستدلالا علی ثبوت الترکیب

لكل مخلوق من مادة وصورة وان المادة هي الاب والصورة هي الام وهذا معنى قوله الا
الاب والام المعنويين الخ وقوله وهما الوجود والمهية اريد بهما المادة والصورة فلذا
فسرتهما فالوجود هو المادة والصورة هي المهية سواء كان ذلك في عالم الانوار كالعقول
فان وجودها هو مادتها ومهيتها هي صورتها وهما في العقول مجردان عن العناصر والصور
والزمان اذ كل شيء بحسبه فمادته وصورته من نوع رتبته في الكون الدهري الجبروتي ام
في المثال كالصورة في المرآة مثلا فان مادتها ظهور المقابل لها وصورتها هيئة المرآة
ولونها وصفاتها وهذا من نوع رتبتها في الكون البرزخي الظلي ام في الاجسام فانها مركبة
من مادة عنصرية وصورة مثالية وذلك من نوع رتبتها في الكون الزماني الجسماني اما
المادة فتتشخص في الحس بالصورة المثالية ومقوماتها واما الصورة وان كانت من المثال
فانها انما تظهر في الحس حال ارتباطها بالمواد العنصرية وسواء كان ذلك في الذوات
كما مثلنا في الاجسام ام في الصفات كما مثلنا في الصورة في المرآة وسواء كان في
الغيب كما مثلنا بالعقول ام في الشهادة كما ذكرنا في الاجسام وسواء كان في الخارج
كما مثلنا ام في الاذهان كالامور الانتزاعية من المعاني والاعيان والهيئات وغير
ذلك فالوجود على الحقيق بان تطلب معرفته مما سوى الله سبحانه هو المادة وهو قول
بعضهم وهو الصحيح خلافا للاكثرين وهو الركن الاعظم من كل شيء محدث صدر كونه
بمشيته اذ لان الوجود هو الذي صدر عن فعل الله ومعلوم ان الشيء انما هو في الحقيقة
عبارة عن المادة والصورة فان حد الانسان الحقيقي التام هو الحيوان الناطق مثلا
والحصة الحيوانية هي المادة والحصة الناطقية هي الصورة ولم يكن له اصل غيرهما والا
لما كان الحد بدونه تاما ولما كان الوجود اظهر الاشياء لانه هو المادة اذ هي اظهر الاشياء
في كل شيء ولكنه لشدة ظهوره خفي على الاكثر حتى توهموه شيئا موهوما او مفهوما ذهنيا
او معنى مصدريا او هو الوجود الحق او فعله وما اشبه ذلك وكل هذه الاحتمالات

باطل

باطل والحق ان الوجود المحدث هو المادة فى كل شئ بحسبه والوجود الحق الا هو لانه هو ذات
الله عز وجل ودعوى السنخية والظلية باطل ودعوى الاشتراك المعنوى واللفظى ايضاً
باطل اذ لم تدخل المقدس مع غيره تحت حقيقة واحدة فلا يصح المعنوى ولا تكون بين
ذاته عز وجل وبين غيره من كل شئ مناسبة من جميع النسب الاربع فلا يصح اللفظى فافهم
قلت وهذا هو المستفاد من كلام اهل العصمة ع **اقول** يعنى ان كلامهم صريح لمن
يفهم ما ذكره بان المادة هى الاب والصورة كما يأتى بعد هذا **قلت** واما ما اصطلح
عليه المتقدمون والحكماء من ان الاب هو الصورة والام هى المادة وان الصورة اذا
انكحت المادة تولد عنهما الشئ توهما منهم ان النشو والتخلق فى بطن المادة فهى الام
فبعيد من جهة المناسبة **اقول** المراد بما استفيد من كلام اهل العصمة ع من كون المادة
هى الاب والصورة هى الام كما يأتى ما استفيد عن الصادق ع من قوله ان الله خلق المؤمنين
من نوره وصبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة
ويأتى بيان وجه الاستدلال به على المطلوب ومثل قوله ع السعيد من سعد فى بطن امه
والشقى من شقى فى بطن امه ويأتى بيانه واما ما اصطلح عليه المتقدمون فدليلهم اعتبار
ضعيف لانك اذا اردت التعبير عنه ووزنت الاشياء بالميزان الحق وجدت
ذلك كما قلنا وذلك نحو قولك ان المادة هى تدخل عليها لفظ من اذا اردت
التعبير عنها فتقول صنعت الخاتم من فضة فالفضة هى مادة الخاتم لا الصورة وتحقق
الخاتم انما تكون فى الصورة لا فى المادة والا لكان كل فضة خاتماً كما تكون فى الصورة
فان كل ما هو بهذه الصورة فهو خاتم سواء كان من فضة ام من ذهب او من حديد
ام من نحاس ام من خشب فاذا عرفت هذا فاعلم ان الام خلقت من الاب كما قال
تعالى خلقكم من نفس واحدة يعنى آدم وخلق منها زوجها يعنى حوا وهذا معلوم ان
حوا خلقت من آدم وكذلك الصورة خلقت من المادة لا العكس وهذا يطابق تاويل

صنعت

قوله السعيد من سعد في بطن امه الخ اي ان السعادة في بطن الصورة الا ترى ان الخشب
الذي هو مادة السرير والباب والصنم ليس فيه حسن وقبح فاذا عمل بابا كان فيه حسن
واذا عمل صنما كان فيه قبح فكان الحسن والقبح في الصورة لا في المادة فتفهم ما اشرنا اليه
لتعرف الدليل والاستدلال ويظهر لك ان قولهم وان كان اصطلاحا بعيدا من جهة
من المناسبة خاليا من الفائدة **قلت** واما من جهة مجرد الاصطلاح والتسمية مع قطع
النظر عن المناسبة فلا محذور ولكنه لا ينفتح به كل باب الا اذا اريد به هذا الاصطلاح
الصواب بل ربما يقال ان ذلك ليس باصطلاح وانما الوضع للغة العربية وهو الله سبحانه
وضع ذلك كذلك **اقول** ان العادة جرت من اهل كل عرف اذا ارادوا الاصطلاح على
شئ نقلوه من اللغة لتكون المناسبة بينهما مقربة لفهم ذلك الاصطلاح وقولهم ان الصورة
هي الاب والمادة هي الام بعيد من المناسبة بدليل ما اشرنا اليه فيما ذكرنا من الروايتين
والاعتبارين نعم لو قصدوا مجرد الاصطلاح غير ملاحظين للمناسبة جاز ولكن لا تتعدى
فايدته فلا يستفاد منه فايدة ولا يستنبط منه دليل واما على احتمال انه حقيقة وضعه
الواضع على هذا المعنى كما يستفاد من بواطن الاخبار فلا اشكال فيه **قلت** فاذا ظهر
لك ما حررنا سابقا وتقرر لاحقا ظهر الحال من غير حاجة الى الاستدلال ولو سلمنا ان ذلك
ليس من وضع اللغة قلنا ان الاصطلاح المناسب للامر الواقع اولى بالمصير اليه
اقول اريد بهذا الكلام ان ما اشرنا اليه غير خفي على كل من نظر في كلامنا اذا لم يلاحظ
ما قالوا واما اذا لاحظه في فهمه لذلك بان يجعل قولهم مسلما عنده فانما الاشكال في
كلامي بانه يمكن التوفيق بينه وبين كلامهم فلا ريب انه يخفى عليه لانه على عكس ما قالوا
فكيف يوافقه واتصل قولي بينه وبين المعنى اللغوي على فرض ان كلامي ليس حقيقة
مناسبة تامة وذو المناسبة اولى من غير ذي المناسبة بالمصير اليه لان المناسبة
اذا حصلت ظهر للمنقول كثير من احكام المنقول منه وتنفتح للعالم بتلك المناسبة

ابا

ابواب من العلم كثيرة من تتبع رسائلنا وقف على كثير منها والله الموفق **قلت** وبيان
الاشارة الى المناسبة ان الاصل في المولود هو الاب والتخلق والتقدير ظاهرا وباطنا
انما هو في بطن الام وان كان المولود مركبا منهما كما روي عن الحسن بن علي بن ابي طالب
ما معناه ان الانسان خلق من اربعة عشر شيا، اربعة من ابيه واربعة من امه وستة من
الله فالتي من الاب العظم والمخ والعصب والعروق والتي من الام الدم واللحم والشعر
والجلد والتي من الله الحواس الخمس والنفس فاذا نظرت من الاب رايته هو اصل الانسان
لانه هو القسم الاقوى ولذا كان جانب الاب اقوى وادخل في الميراث وفي الولاية وغير
ذلك كالمادة لانها هي الجانب الاقوى في الشيء والصورة هي الجانب الاضعف في الشيء
كالام فان ما منها جانب المولود ونشره كاللحم والدم والجلد والشعر يتعلق بما من الاب
كالصورة يتعلق بما من المادة بحلولها فيها **اقول** هذا الكلام كما ترى لانه اتى به بيانه فلا
يحتاج الى بيان مع ما يلقى من بعده فيه بيان انتهى **قلت** لكن لما كان التخلق الذي هو
الصورة انما تكون في بطن الام والاحكام لا تتعلق لها بنفس المادة والا لتساوت
جميع اشخاص من النوع في الاحكام وانما تتعلق بالصورة كما ان حكم المولود منوط
بصورته ولا تكون الا في بطن امه ومن هنا قالوا السعيد من سعد في بطن امه والشقي من
شقي في بطن امه لان بطن الام هو محل التخلق والتصور وذلك هو مناط الاحكام **اقول**
الدليل على ان الصورة هي الام ان المادة لا تلحقها الاحكام وانما تلحق الصورة فاذا
جعلنا المادة هي الاب والصورة هي الام صح لما ذكرناه سابقا وذلك مثل الخشب الصالح
للسرير وللصنم لا يلحقه من حيث هو حسن ولا قبح فلا نقول هذا الخشب حسن وهذا الخشب
قبيح وان كان صالحا للعمل الحسن وعمل القبيح فاذا صور سريرا كان ذلك تلك الصورة
حسنا واذا صور صنما كان بهذه الصورة قبيحا فاذا اردت مطابقة الظاهر والباطن
والتاويل نظرت الى قوله عم السعيد من سعد في بطن امه الخ والى ما قاله بعض المفسرين

تعالى للحكما فيما قرروا في الطبع ان السامري حين اخذ المذهب لما صنعه عجلا خار ولو صنعه
كلبا نبح ولو صنعه انسانا تكلم مع ان المادة واحدة وهي المذهب والى ما قاله الفقهاء
ان انه لو نزا الكلب على شاة فاولدها ولدا فان كان بصورة الكلب فهو كلب نجس حرام
وان كان بصورة الشاة فهو شاة طاهر وحلال ومثله ما روي عن علي ع وجدت ذلك
على ما قلنا مطابقا وعلى ما قالوا اولئك مخالفا وهو من جهة ان الصورة هي الام التي
يتشخص فيها المولود بالصورة التي تلحقها الاحكام وتبنى عليها وهذا ظاهر قلت
فاذا ثبت ان الصورة مناط الاحكام ثبت انها الام المادة والا لتساوت افراد
النوع في الحكم لتساويها في المادة كما مر ونظير ذلك الخشب فانه مادة السرير والصنم
فان عمل صنما كان فعله حراما يجب كسره وان عمل سريرا كان جايزا والحكم عليه بالحرمة
والجواز انما هو في الصورة فصارت السعادة مثلا كالسرير والشقاوة كالصنم انما
هو في بطلان الصورة لا في بطلان المادة وذكر الاصحاب في الكلب اذا نزى على شاة فاتت
بولد فان كان كلبا فهو حرام ونجس العين وان كان شاة كان حلالا وطاهر العين والمادة
واحدة وانما الحل والحرمة في بطلان الصورة وهي الام وهذا ظ لمن كان له قلب او القى
السمع وهو شهيد اقول هذا الكلام ظ وقد ذكرته قبل هذا مكررا وهو في نفسه لا يحتاج
الى البيان قلت والى ما ذكرنا ورد التصريح به عن الصادق ع ان الله خلق المؤمنين من نوره
وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة فانظر الى صراحة
هذا الحديث في المدعى اقول قد ذكرنا قبل ان المادة في التعبير عنها لابد وان تدخل عليها
لفظة من فنقول صنعت الخاتم من فضة لان دخولها في نحو هذا التركيب علامة على ان مدخولها
هو المادة اي الوجود وقد صرح ع بانها هي الاب فقال ابوه النور وامه الرحمة يعني الصورة
الانسانية المستقيمة المنقوشة على هيئة الطاعات وصورها والدليل على ان هذا النور
هو المادة ما ذكره ع في تفسير كلام جده ع حين قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور

الله

الله قال ع يعني بنوره الذي خلق منه والذي خلق منه هو المادة وهو النور اي الوجود
وهذا خلا لاعتبار عليه والمراد بالرحمة الحصة الناطقية والنور الحصة الحيوانية في قولهم
الانسان حيوان ناطق فان الحيوان هو المادة والناطق هو الصورة والمراد بالمادة
هو الوجود الذي هو اول صادر عن الله تع اذ لم يصدر من فعل الله سبحانه الا شيء والشيء
لا يتقوم الا بمادة وصورة والمادة هي الصادر عن الفعل والصورة هيئة ذلك الصادر
وانفعاله بفعل الله فاشرب صافيا ودع عنك الاوهام قلت لان النور هو المادة
والمراد به الوجود لقول الصادق ع في تفسير قوله ع اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
قال ع يعني بنوره الذي خلق منه اقول هو ما ذكرنا قبل والمراد في هذا الحديث بنور الله
هو الوجود ويعبر عنه تارة بفؤاد وانما سماه نور الله لانه غير ناظر الى نفسه ابدا وانما
ينظر الى الله فمثاله في نظره الى الله متوجها اليه سبحانه من جهة فعله اي متوجها اليه بواسطة
توجهه الى فعله الذي منه بدء مثال نور السراج في عدم نظره الى نفسه ابدا وانما ينظر الى
السراج اعني النار بواسطة نظره الى الشعلة المرئية في السراج منتهيا اليها لانها هي التي
منها بدأته النار فافهم وانما لم نقل لانه ينظر بحقيقته او وجهه لانه ح بمدلول اللفظ
ناظرا الى نفسه فلا يكون ح نورا بل هو ظلمة وعدم فلا يكون منه فراسة اصلا قلت
والرحمة هي الصورة لان الصورة صبغ للمادة فالرحمة صبغ الوجود وهي الماهية الثانية
لان الماهية الاولى شرط لتحقق الوجود في الخلق الاول قبل التكليف واما في الخلق
الثاني حين قال الست بربكم فمن اجاب بلسانه وقلبه خلقه من صورة الاجابة وهي
الصورة الانسانية حقيقة وهي الصبغ في الرحمة فافهم ومن عصى بقلبه خلقه من الصورة
الشيطانية وهي الصبغ في الغضب فالسعيد سعد في صبغ الرحمة كما قال ع وهو
الام والشقي شقي في صبغ الغضب اقول المراد من الرحمة في الحديث الشريف
المتقدم الصورة بدليل قوله ع خلقهم من نوره فالنور هو المادة وقوله ع وصبغهم

فى رحمته فالرحمة هى الصورة لانه تعالى ركبهم فى خلقهم من مادة وصورة والرحمة صبغ الوجود
لانها صورة له فى خلق المؤمنين والغضب صبغه فى خلق الكافرين وقولى وهى المهية
الثانية اشير به الى ان الخلق الاول هو خلق المادة النوعية فتكون مركبة من مادة بسيطة
ومن مهية اولى وهى انفعاله وقبوله للايجاد بفعل الله كالخشب فانه مركب من مادة بسيطة
وهى الحصة من العناصر ومن صورة نوعية وهى الحصة الخشبية وبهذا الخلق الاول السرير
والصنم متساويان فيه فى الصلوح ولم يظهر فيه الحسن والقبح لان هذه المهية شرط فى
التحقق فلا تكون منشأ لظهور الافعال الاختيارية لان هذه مساوقة فى الظهور للوجود
الذى تكون شيئية فتكون المهية الاولى قبل التكليف التفصيلى وان كانت فى الحقيقة
هى اجابة للتكليف والقبول والتحمل والذى هو علة الكون واما المهية الثانية فهى
صبغ الرحمة فى خلق المؤمنين كحصة صورة السرير فى ايجاد السرير وهى صبغ الغضب
فى خلق الكافرين كحصة صورة الصنم فى ايجاد الصنم وصبغ الرحمة هو الصورة الانسانية
لاشتمالها على حدود الطاعات التى هى جنود العقل كما فى حديث هشام من الكافى وصبغ
الغضب هو الصورة الشيطانية لاشتمالها على حدود المعاصى التى هى جنود الجهل
ونريد بحدود الطاعات العلم والحلم والاخلاص والرجاء واليقين والزهد والورع
وما اشبه ذلك وان كل واحد منها حد يتميز به الطاعات وحدود المعاصى الجهل
والحزن والرياء والقنوع والشك والطمع وما اشبه ذلك والهندسة والتخطيط
الذى تميزت به الصورة انما هو هذه الحدود واشباهها لان تلك الصورة معنوية
والصورة الواردة عليها الهيئة معنوى فافهم قلت ونظيره من المعروف عند
الناس فى الانسان انه حيوان ناطق فالحيوان مادة تصلح للانسان والكلب المادة
الانسان هى الناطقية فالنطق هو الصورة وهى التى يتميز بها الانسان من الكلب
فهى الام التى يشقى فى بطنها الشقى ويسعد فى بطنها السعيد اقول انما قلت

فى الموارد

من المعروف عند الناس لانهم في علومهم ومحاوراتهم ينظرون في معرفة الشيء الى
ما يفهمون منه ولا يفهمون من معنى الحيوان الا انه المتحرك بالارادة فيجعلون مفهوم هذا
جنسا شاملا لجميع الحيوانات فيأخذون لكل نوع حصة ويميزون بينها بالصور النوعية
اعني الفصول وينقلون من ذلك المفهوم الى الموجود المعلوم الخارجي فينظرون في حصة
كل نوع خارجي بذلك المعيار ثم حكموا بان تلك الحصص الخارجية متساوية في الرتبة
لكونها من حقيقة واحدة واخطأوا الا انما ادركوا الاتحاد من قبل المفهوم وتمشوا منه
الى الخارجي المعلوم وفي الحقيقة انما اشتركت الحصص في جهة التسمية واوقاتها وامكنتها
متفاوتة تفاوتا يلزم منه ان الوضع على السابق قد تحقق واستعمل في وقت ومكان
لم يوجد المسمى المتأخر ليريده الواضع فيضع اللفظ بازائه ولم يدخل في حقيقة الاول
ليكون فردا منها فاذا وضع اللفظ بازائها دخل في جملة افراده وانما هو حقيقة مغايرة
لحقيقة الاولى نعم لما كان بين الحقيقتين تقارب وتناسب وهو تناسب السببية
والمسببية وتقارب الملزومية واللازمية حصلت المناسبة الذاتية التي هي علة الوضع
بين اللفظ الموضوع للاول وبين الثاني اللازم فحسن الوضع عليه بعد وجوده ولم يكن
وقته ومكانه وقت المسمى الاول ومكانه ليكون مساويا له وليس الوضع عليهما وضعا
واحدا لان الوضع الواحد انما يكون بازاء موجود وحين الوضع على الاول لم يكن الثاني
موجودا وحين وجد الثاني ووضع عليه ما وضع على الاول لم يكن مجتمعا معه في رتبة
وانما جمعهما مفهوم اللفظ والمفهوم غير المعنى المسمى فاذا قلت ان الوضع على الثاني
بالحقيقة قلت يجوز ذلك ولكن بمعنى انه حقيقة بعد حقيقة كما هو شان المشتركات
اللفظية في كونها باوضاع متعددة نعم قد حصص الحيوانية فتكون اذا كان في اللازم
والمسبب حصة واحدة تكون في السبب والملزوم حصتان لانه يشارك الاسفل
في حصة السفلى ويتفرد بالحصة العليا وياتي بيان هذا من قريب ان شاء الله تعالى عند

ذكره فيا في ان الحصة الحيوانية الجامعة للناطقية من نوع لا يكون جنسا لها وللمجامعة للناهقية
والصاهلية ولما ثبت ان السعادة والشقاوة انما هي في بطن الام وان الصورة الشخصية
هي التي بها يتميز الشقي والسعيد كما مثلنا لك في الخشب والسرير ثبت ان الصورة
هي الام وقد تقدم ذلك ولما اردت الكلام بالاشارة الى بيان ذلك الحصص قلت
ثم اعلم ان الحصة التي في الانسان من الحيوان التي في الكلب من الحيوان التي هي مادته
تجمعها حقيقة واحدة في الظاهر بلحاظ ان الحيوان هو المتحرك بالارادة المعروفة عند
العوام عليه جرى اصطلاحات العلماء في اكثر كتبهم ومحاوراتهم اقول قد تقدم معنى
هذا الكلام وبيانه فلا فائدة في اعادته قلت واما في الحقيقة فهما كك وانما
اختلفا باضافة الصورة من جهة قابلية كل منهما واستعداده اقول هذا الكلام ربما
بعده في ذكر اختلاف الاحتمالات في الحصة الحيوانية التي في الانسان والفرس على حسب
ما يقتضيه ظواهر ادلة الحكماء احدها انه يحتمل ان يكون الحصتان من حقيقة واحدة تدخل
ان تحت جنس واحد اذ هو مقتضى اتحاد مفهوم المتحرك بالارادة الصادق عليهما
وعلى هذا فلم اختلفتا في القوة والضعف حتى كانت في الحيوان اضعف منها في
الانسان مع ان مقتضى الاتحاد المذكور ان يكون فيهما من باب التواطي فاجيب
بان الاختلاف بين الحصتين مع تساويهما في اصل الهيولى انما حصل من جهة قابلية
التي كانت اقوى واستعدادها ويرد عليه ان القابلية والاستعداد المشار اليهما شرط
التحقق فقبل التحقق لا شيء وبعد التحقق يكونان من المتواطي اذ هما من ذات واحدة ولا
يصح ان يكونا من المشكك لان الافراد المشككة انما تتحقق من ذوات متعددة كالابيض
للانسان والقرطاس والقراد من صفة منبسطة اختلفت رتبها لكنها كالبياض وكالنور
من السراج بخلاف الحصة الذاتية من ذات واحدة فانها لا يصح الا من المتواطي والا لاختلف
رتبها لكنها فلم يكون من ذات واحدة قلت ام لا بل كل حصة من حقيقة لا مراتب الوجود

مغايرة

متفاوتة لاتنحصر لتفاوتها في مراتب المشكك بالقوة والضعف ليتحقق ان ما اختلفت
في المشكك تجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكك ومنه الاعراض كالاضواء والانوار و
الصفات والافعال والنسب وذلك لاتجمعه مع معروضه حقيقة واحدة وان
قلنا ان كل اثر شيء به صفة مؤثرة لان جهة المشابهة هي الهيئة في الصفة والاثر
اقول هذا ثالث الاحتمالات وهو ان كل حصة من حقيقة غير الحقيقة التي منها حصة
الاخرى واختلافهما دليل على اختلاف اصلهما لان التفاوت بالذات لا يتحقق في الذات
الواحدة المتحدة بالرتبة والمكان ولا ينحصر التفاوت في مراتب المشكك بالقوة والضعف
في فرض وعوى ان المشكك تجمع افراده حقيقة واحدة لانا نقول اولا ان التشكيك انما يكون
في انواع المفاهيم المحصلة في الالفاظ او في الحقايق المختلفة المتعددة بسبب وصف اجتمعت
او من الاعراض المنبسطة لاختلاف اماكن تلك الحصص ورتبها وهو معنى قولي بل منه
المشكك او من الوجود اذا اخذ بالمفهوم المعبر عنه بالفارسية بهستى فانه يشملها بهذا المعنى
كل ما هو شيء فان المشكك وان اختلفت داخل في الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة واحدة
وان اختلفت في القوة والضعف وذلك كالابيض والبياض مع اختلاف حقايق
الاول وهو الابيض والاضواء اذا اريد منها المنيرات واختلاف اماكن الثاني وهو
البياض والافراد المنبسطة اذا لم يرد منها المنيرات ومثل الثاني الصفات القارة
الذاتية والغير القارة الفعلية والافعال والنسب فان الافعال تختلف باختلاف
متعلقاتها والنسب كذلك والثاني وما يلحق به لاتجمعه حقيقة واحدة مع معروضها
فان الصفة ليست في رتبة الموصوف والفعل ليس في رتبة الفاعل والنسبة
ليس في رتبة الموصوف ومع ذلك تجمع الكل حقيقة الوجود بمعنى هستى بالفارسية
وان كانت مختلفة الحقايق فيكون من الوجود المشكك ومنه غير المشكك وهو مختلف
الافراد كالمشكك وقولي وان قلنا ان كل اثر الخ اريد به ان الاشياء مختلفة وان

قلنا ان كل واحد منها اثر لعلته والاثر يشابه صفة مؤثرة ويلزم من هذا الاتحاد المشابهة
في جهة التشبيه فلا تكون مختلفة الحقايق بل نقول هي مختلفة الحقايق والمشابهة انما هي
في الصفة والاثر وذلك لا يقتضي الاتحاد في الذات واجيب بان دليلكم يصح بين
حصص الانواع في انفسها اما على الاطلاق كلامكم فانه يتناول الحصص الشخصية
فانا نجد بين افراد النوع الواحد تفاوتا عظيما مع الاتفاق على ان افراد هذا النوع
من المتواطي الذي مقتضاه التساوي فان خصص الدليل بالحصص النوعية صح والا
فلا قلت اي جي من شيء واحد وتفاوت الحصص بما تكتسب من الصور لا بقابليتها
واستعدادها اقول هذا ثالث الاحتمالات وتقريره ان الحصص الحيوانية الموجودة
في انواع الحيوانات واشخاصها كلها من شيء واحد اي من حقيقة واحدة متحدة الرتبة و
المكان والهيولى واختلافها في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل والحيوان الناهق
وفي افراد كل نوع انما هو بما تكتسب تلك الحصص من الصور اللاحقة لها اعني الحصص
الفصولية وفي الافراد بما تكتسب كل حصة من الصور الشخصية واختلافها لاختلاف
ذلك الاكتساب والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الاول ان هذا الاحتمال فيه
الاختلاف وتفاوتها في القوة والضعف الى ما يصل اليها من الصور وهي في انفسها
متساوية تساوي فراط والاول نسب فيه الاختلاف والتفاوت في القوة والضعف
الى نفس الحصة المادية وان كان ذلك انما ظهر بانضمام الصور لان التفاوت عن
اصل استعداد ذات المادة فهو فيها بالقوة ويكون بالفعل عند ارتباط الصورة
بها ويرد على هذا الاحتمال ان هذا التفاوت اذا كان في خصوص افراد نوع واحد
امكن ان يسند التفاوت بينها الى الاكتساب من الصورة واما اذا كان في الانواع
المختلفة فان كانت في رتبة واحدة من الوجود امكن ان يتم فيها هذا التوجيه كما لو فرض
ذلك بين الحمار والبغل والابل والبقر والغنم والكلب وما اشبه ذلك ولكن اذا

انى

فرض بين احد هذه المذكورات وبين الانسان فانا وان سلمنا ان للصور تاثيرا
عظيما يحصل منه التفاوت العظيم الا ان الصورة التي يكون منها مثل هذا التفاوت العظيم
لا يصلح في الحكمة ان ترتبط بما لا يناسبها من المواد فان لون الياقوت مثلا وصفائه لا يصلح
ان يوضع في مادة كثيفة وسخة كالتراب الغير الصافي فلو تعلق به ذلك اللون وذلك
الصفاء ضعف اللون والصفاء وكان لا يصلح واحد منهما ان ينسب الى الياقوت و
انما يرتبطان بمادة صافية لطيفة نقية من الاوساخ والاعراض والكدورات فاذا
فهمت التمثيل ظهر لك ان هذا التفاوت العظيم بين نوع الانسان ونوع الحمار
لا يكون من خصوص ما يكتسب من الصور اذ لا يبلغ ذلك بالمادة هذا المبلغ من
التفاوت العظيم قلت والحق في المسئلة ان ما كان من شئ واحد منها كالحصص
المتخذة من الذات الواحدة او من العرض فهي في الحقيقة واحدة واختلاف الحصص
اذا كانت من شئ واحد انما هو باختلاف اكتسابها من الصور من الاعمال الظاهرة
والباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الاجابة في عالم الذر واختلاف الصور في
القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها في الحصص بسبب تفاوت مراتبها
وتشخصاتها فتفاصل اذا اجتمعت في الدرجات لكنها لا تتجاوز الحقيقة
الجامعة لتلك الحصص اقول هذا رابع الاحتمالات وهو التفصيل وهو
الحق الذي نصره الادلة العقلية والنقلية وتقريره ما ذكرته في المتن وهو انه
ان كانت الحصص من شئ واحد كما لو اخذت من ذات واحدة او من العرض
فمثال الاول اذا اخذت من جرم الشمس مثلا فهي من حقيقة واحدة بسيطة في
متساوية الاجزاء والحصص الماخوذة منها يجب ان تكون متساوية او لا التفاوت
اجزاء ذلك الحقيقة فلا يكون في نفسها بسيطة متحدة بل يكون مركبة متعددة
وهو خلاف المفروض ومثال الثاني اذا اخذت من شعاع الشمس او شعاع السراج

فانها حقيقة واحدة متساوية الاجزاء بالنسبة الى المنير في كونها ظهوره وانما اختلفت
في الشدة والضعف لاختلاف مواقعها ومواضعها وانما قوي ما كان اقرب الى المنير
في المكان وضعف ما كان ابعد لقوة قابلية الموضع بالقرب ولو كان الموضع البعيد
شديد القابلية بان يكون اشد من القريب في ذاته انعكس الامر فكان مع بعده اشد
استنارة وذلك كما لو كان البعيد صقيلا كالمرآة فانه يكون اشد استنارة
من الاقرب الى المنير اذا كان كثيفا فدلت هذه الآيات على ان المنير متساوي النسبة
الى القوابل عنه وانما اختلفت نسبتها اليه من نحو ذواتها فتكون متساوية في
نفسها كالنور من الذات وانما اختلفت بما يكتسب من الصور والصور تنشأ من
الاعمال الظاهرة كالصلوة والزكوة والباطنة كالمعارف الحقة واختلاف الاكتساب
ناشئ عن اختلاف مراتب الاجابة في التكليف الاول في عالم الذر فاختلفت الصور
باختلاف الاجابة في السبق والتقدم الذي هو لازم الصدق مع الله سبحانه في جميع
المواطن في كل بنسبته وهو الذي عبرنا عنه بالانفعال المنسوب الى الحصص التي هي
المواد فانها تختلف في الاستعداد والقابلية لانه عز وجل اعطى كل شيء خلقه ثم بسطت
العطية على مراتب اكوان الشيء فمنها ما يظهر بالوجود ومنها مع الوجود ومن ذلك ما هو
بالفعل ومنه ما هو بالقوة وما بالقوة منه ما هو ناقص يتم بانضمام الصورة اليه او بما
تكسبه المادة من الصورة ومنها ما هو بالعين ومنها مع العين كما في الوجود ومنها ما
هو بالقدر ومنها ما هو مع القدر كما في الوجود ومنها ما هو بالقضاء ومنها ما هو مع
القضاء كما مر والحاصل ان التفاوت انما نشأ من اختلاف الاستعداد والاستعداد مستمر
مع الخلق من اول ما ذكر به في العلم الى اخر ما به في العلم وعلم ان ما كان منها من شيء واحد
وحصل منها التفاضل بسبب ما ذكرنا لا يتجاوز تلك الحقيقة سواء كان من ذات او صفة
فلا يمكن للفاضل الذي من الشعاع مثلا ان يتجاوز رتبة الشعاع فيلحق بالمنير فيكون من

رتبة

نوع المنير ولا الذي من المنير ان يلحق بعلته نعم يمكن في حق الفاضل اذا بلغ في التكميل ان
يتشبه بعلته وهو نهاية سيرة الهداة قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس ناطقة
ان ذكّاها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها و
فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد هذا كله في اصناف الانسان
والجان والملائكة واما في ما سوى ذلك من جميع الحيوانات فيما يتعلق بها من التكاليف
الظاهرة والباطنة التي هي منشأ تكوينها وتفاضلها فنسبته حال كل نوع وكل صنف
وكل شخص منها يعرف ذلك بالقياس الى الانسان كل في رتبه وما منا الا له مقام
معلوم ومرادي بقولي ان ما كان من شيء واحد ان الحصص المتعددة في الانواع
المتعددة والاشخاص اذا قيس بعضها الى بعض وكانت هذه الحصص من رتبة
واحدة كالفرس والكلب والطير وكالطير والكلب والفرس وكالانسان والانسان
وكالمعصوم والمعصوم فافهم قلت وما كان من شيئين مع ما كان من شيء
واحد اجتمعا في الرتبة الجامعة كالانسان والفرس يجتمعان في الحصة الحيوانية الفلكية
الحساسية ويتفاوتان فيما فوقها فالانسان فيه من الحيوانية حصتان ذاتية وعرضية و
في الفرس حصة واحدة ذاتية لها هي عرضية للانسان والحصة الذاتية للانسان
هي حصة الناطقية القدسية اقول وما كان من شيئين يعني اذا قيس شيئان
احدهما الى الاخر وكان احدهما من حصة والاخر من حصتين اجتمع الشيئان في
حقيقة الحصة السفلى كالفرس مع الانسان فان الفرس فيها حصة واحدة حيوانية
فلكية حساسة فيجتمع مع الفرس في حقيقتها وحصة ناطقة قدسية يفارق الفرس
فيها وانما يجتمع مع الفرس في السفلى ومرادي بالناطقة القدسية الحيوانية التي
هي مادة الناطقة القدسية التي هي الصورة لان التي هي الصورة لا اشكال في كونها
مغايرة كصورة النوع الاخر لانها هي الفصل وانما الاشكال في حصة الجنس التي

هي المادة وكذلك اذا كان احد المتناسبين من شي ذي حصتين والاخر من ثلاث فانه
يجتمع مع ذي الواحدة ويفارقه فيما سواها ويجتمع مع ذي الحصتين في الاولى وفي الثانية
ويفارقه في الثالثة حيث كان متفردا بها ولم يكن عند ذي الحصتين ويأتي ذكره فما اجتمع
فيه ان كان في المساوي كالفرس والطير والفرس فالحصتان ذاتيتان وان كان في
التفاضل كالانسان والفرس فالحساسة الفلكية ذاتية في الفرس وعرضية في الانسان
بمعنى ان الانسان ذاتيه الحقيقي هو الحصة الحيوانية القدسية ولكنه اذا تنزل الى الاجسام
ليحصل منها ما يتكامل به من العلم والعمل تكملا لا يمكنه الا بالحصة الحيوانية الحسية الفلكية فهي
فيه لاجل تحصيل ما يتكامل فهي عرضية بالنسبة الى الاولى بمعنى ان تركبه منها ليس نفس ذاتها
بل لهذه الغاية وبمعنى ثان انها شعاع الاولى والشعاع عرض فكونها عرضية بهذين
المعنيين وليس المراد بالعرضية انها اجنبية غريبة لم تكن منه ولا انه بل هي منه ولذا الا انها
مركب الاولى وقشرها وظاهرها وكذا حكم الانسان بالنسبة الى المعصوم ع كحكم الحيوان
بالنسبة الى الانسان قلت فالحيوانية الفلكية الحساسة لا تقبل صورة الانسانية
وتقبل صور جميع الحيوانات ويلزم حكم الصورة تلك الحصة سواء قرت كما في ساير الحيوانات
الا نادرا ام تغيرت كما في الانسان فانها اذا لم تكن نفسه مطمئنة تكون تلك الحصة
الحيوانية الفلكية الحساسة ابدا فليس صور الحيوانات فتلبس في الغضب صورة سبع و
في الشهوة صورة خنزير وفي النميمة صورة عقرب وهكذا اقول هذا تفريع على ما تقدم
في بعض احكامه فان منها ان الحيوانية الفلكية الحساسة وهي الحصة الحيوانية التي هي المادة
لا تقبل الصورة الانسانية كما ان الحجر الكثيف الكمد حال كثافته وكمودته لا يقبل
الشفافية لانها تناقض صفته هذه وهي الكثافة والكمودة وانما يقبل الشفافية الحجر الصافي
الذي لا كثافة فيه ولا كمودة كالزجاج والبلور والياقوت ولكن تلك الحصة تقبل
صور جميع الحيوانات مخصصة الحيوانية الحساسة الفلكية تقبل صورة السبع والشاة

دالجز

والطير والفرس وهكذا الانعام رتبة واحدة ولا تشا فيها كلا يقبل الجسم الكثيف لكم لون
الحمرة والبياض والصفرة والخضرة ويلزم تلك الحصة الواحدة حكم كل صورة قبلتها
فاذا قبلت صورة الكلب كانت نجسة وطبيعتها الحرارة واليبوسة وحالها الغضب
فاذا قبلت صورة الشاة كانت طاهرة وطبيعتها الهون والاطمينان وهكذا ساير
صور الحيوانات وقوله سوا، فرت الخ اريد به ان الحصة الحيوانية تصلح لساير صور الحيوانات
ولكن اي صورة لبستها قرت فيها ولا تتغير بان تنتقل عنها ولو في بعض الاحكام ان نادرا
كما في كلب اهل الكهف وناقة صالح وعفير حمار النبي ص وما اشبه ذلك من الحيوانات التي
كان لها نوع من الانسانية حتى كان يدرك الاعتقادات الحقة التي عليها المهتدي من نوع
الانسان لا مطلق الاعتقاد الحق ولو بالنسبة الى المعتقد فان ذلك لا ينفك عنه
شيء من الحيوانات كما في النملة فانها تعتقد ان الله سبحانه زبانيين اي قرنين لان كمال نوعها
في وجودهما فهي عند الله موحدة وان كان حقا في حقها ولكنه في حقنا باطل وكفر ومعرفة
بعض الحيوانات لك لا تكون نحو عقول الانسان ولكنه نادر الوقوع فالحصة الحيوانية
يستقر فيها حكم بالنسبة من الصور الحيوانية وقوله ام تغيرت اريد ان الحصة الحيوانية
الفلكية اذا جامعت الحصة الحيوانية القدسية تكون مقهورة تحتها ليس لها اختيار الا
ان ذلك اذا كانت الحيوانية القدسية مؤيدة بالعلم والعمل واما اذا لم تكن كذلك لم تكن الحيوانية
الفلكية مقهورة تحتها بل تكون مهملة الناصية فتلبس ما شاءت من صور الحيوانية وتخلع
وتلزمها احكام ما لبست واما ما خلقت فان كانت عن قربة محى الله سبحانه ذلك الحكم يوم
القيمة والا بقي لازما لها لزوم الظل للشاخص سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ولكم الويل
مما تصفون فقد تلبس الصور المتعددة عن التعاقب الا انها لا تظهر في الدنيا لحكم
قوله تعالى اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فتكون ما لبسته مستورا عن اعين الناس الا
والمعصوم ع حيث هده وان لم يتب عنه تحشر يوم القيمة في تلك الصورة وهذه تكون

في الحصة الحيوانية التي في الانسان لانه لما كان جامعا كان ما الحق بفاضل جامعيته جامعا
فاذا غضب لبس صورة السبع والكلب واذا سعى بين الناس بالنميمة لبس صورة
العقرب او الحية وهكذا وان تاب محى الله تعالى تلك الصورة والا حشر فيها يا ايها الناس
انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره واما اذا كانت مقهورة تحت
الحصة الناطقية بان يكون نفسه مطمئنة بالعلم والعمل على اليقين فانها اي الفلكية
الحساسة لا تلبس شيئا من صورها اذ لا اختيار لها ح وهو معنى قولي اذا لم يكن نفسه
مطمئنة قلت والحصة الناطقية القدسية لا تقبل شيئا من صور الحيوانات وانما تقبل
الصورة الانسانية فقط ولا تقبل الصورة الجامعية الكلية والمعصوم ع فيه ثلاث حصص
عرضيتان وهما ما في الانسان ولكنهما فيه قرنا واطمانتا فلا يخرجان عن حكم الثالثة ابدا
اقول الحصة الحيوانية القدسية لا تقبل صورة الحيوانات لعلو رتبتها عن تلك الصور
ولان تلك الصور اثار صورتها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو اجراه وانما تقبل ما هو منها
اعني صورتها وهي حصة من الناطقية لان الاولى نور والنور يقبل الحدود والتي من نوعه كالعلم
والكلم والحلم والتقوى والايمان والاعمال الصالحة وما اشبه ذلك وهذه الحدود تكون
الهندسة منها حصة ناطقية فتلائم الحيوانية القدسية واما هذه الحيوانية القدسية
كما لا تقبل صور الحيوانات لتعاليها عنها كذلك لا تقبل الصورة الجامعة الكلية عنها د
لان الحيوانية القدسية اثار صورتها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو اجراه والمعصوم ع
وهو صاحب الحيوانية الجامعة الكلية فيه ثلاث حصص عرضيتان بالنسبة الى نوريته و
هما اللتان في الانسان احدها الحيوانية الفلكية الحساسة وهي نفس نفوس الافلاك وهذه
تؤخذ من شعاعها قبضة للانسان والفرس فاذا فارقت نفس الانسان الحساسة
ونفس الفرس عادا الى امه بدءا وهو ظ الحيوانية الحساسة التي في المعصوم ع وثانيها
الحيوانية القدسية وهي التي اخذ حصة من شعاعها للمؤمن اعني الذاتية للمؤمن الا

ان هذه وان كان اصلا للذات المؤمن لكنها عرضية للعصمة صحيحة في طريق هبوطها الى
عالم الاجسام وثانيتها الكلية الجامعة وهي ذاتية والاوليان العرضيتان في العصمة
قوتا فلا تلبس احديهما صورة غير ما هي عليه من احكام الصور لهما واشرفها لانهما مقهورتان
تحت قوة الجامعة الكلية الالهية فاطلقتا على ما راضتهما عليه فلم يخرجا عن حكمها ابدا ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم
قلت والحصة الملكوتية الالهية تقبل صورة التوحيد وهي العصمة ومرتبة
القطبية للوجود والصورة الجامعة الكلية اقول اعلم ان الحصة الملكوتية الالهية
التي هي مادة حقيقة واعني بها مادة محمدية وفي اصطلاحية الحقيقة المحمدية وهي اول
فائض من مشية الله الكونية وهي كل الفيض من المشية الكونية بلا واسطة اذ لم يفض
من المشية بلا واسطة غيرها وكل ما سواها انما احدث بواسطتها وانما يطلق عليها الحصة
مع انها الكل لانها بالنسبة الى فعل الله وقدرته على احداث امثالها حصة مما فاض
من المشية الامكانية ولان هذه الاطلاق هو المتعارف ولانا لما ذكرناها في بحث الحصص
ناسب التعبير عنها بما نعبر به عن الحصص من انها تقبل صورة التوحيد الاكمل وهذه
الصورة هي الجامعة التي تفرعت عنها هنا كل التوحيد يعني ان الحيوانية الملكوتية
الالهية هي الذات اي المادة التي تقبل صورة التوحيد الاعلى التي نزلت بهياكل
التوحيد وهذه الهياكل ظهرت اثارها على القوابل بالتوحيد في قابلية القابل وبالشرك
في قابلية المشرك وبالايمان في قابلية المؤمن وبالكفر في قابلية الكافر ونظيره للتفهيم
ان لفظ لا اله الا الله وردت على سلمان بان قل لا اله الا الله فقالها فكان مؤمنا
وعلى ابي لهب فانكرها فكان كافرا وذلك تاويل قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء
ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا وصورة التوحيد العليا هي العصمة
اعني المنافية لوقوع الذنب مع التمكن منه والقدرة عليه ولارادته مع التمكن منها

لان الصورة اذا كانت في تمام الاستقامة بحيث يكون في تخطيطها وهندستها على
طبق مقتضى المشية والارادة ارادته فان ارادة ما هو كذا لا يكون مخالفا للمشية والارادة
والا لما كان مطابقا لها ولا يكون كذا الا اذا كانت في مرتبة القطبية للوجود بان يكون
جميع شئون الوجود الحق تدور عليها لانها من باب تكوينها وقيامها وبقائها ويكون
في محل نقطة مع العالم قلت فحصة الحيوانية الفلكية مركبة للناطقة القدسية واثر
لها خلقت من فاضلها والناطقة القدسية اثر للملكوتية الالهية خلقت من فاضلها فلا تجمع
هذه الثلث حقيقة واحدة نعم اذا نظرنا بنظر اخر بان الكل من مراتب الوجود لانه حيوة وشعور
وانما يختلف بحسب مظاهره جاز على هذا اطلاق الاتحاد في الجملة الا انك اذا عرفت ما ذكرنا
لكن من اختلاف الحقايق ظهر لك التغاير اقول هذا حاصل ما تقدم ويتفرع عليه ونزيد
ان الحيوانية الفلكية الحساسة لما كانت آلة للقدسية الناطقة عند نزولها الى عالم
الزمان لاستخراج اسراره وعلومه بحيث لا يتمكن بدونها لانها من نوع هذا العالم نزلت
اليه فيها كانت مركبة يحملها الى بلد لم تكن بالغه الا بشق الانفس فمنها ركوبهم ومنها
يأكلون فتوصل بها الى ما فيها من العلوم وتركيبها الى ما سواها لادراك ما استتر فيه
والحساسة انما اثر للقدسية لانها صفتها وظهورها بها خلقت من فاضلها اي من
شعاعها فاذا نسبتها اليها كانت نسبة النور الى المنير وكذلك الناطقة القدسية
بالنسبة الى الملكوتية الالهية فلا تكون هذه الثلث من حقيقة كما ان الاثر لا يكون
من حقيقة المؤثر وقولنا نعم اذا نظرنا بنظر اخر الخ اريد به انا اذا لم ننظر الى حقايقها و
نظرنا الى ما يصدق عليها من معنى الوجود المعبر عنه بالفارسية بهستي وهو المعنى
اللغوي اي الكون في الاعيان وكل ذلك من مراتب الوجود لا فرق بين الذات والصفة
والمؤثر والاثر والعين والمعنى فان الوجود بالمعنى الذي ذكرنا صادق على الكل و
الوجود حتى المعنى المذكور كله شعور وحيوة كما برهنا عليه في بعض مسائلنا ومباحثنا

الفائدة السادسة

الا ان ذلك فی کل شیء بحسبه لانه انما اختلفت حال شعور مراتبه وحیاتها لاختلاف
مراتبها فی القرب والبعد من المبدأ صح الاطلاق الاتحاد علیها وانها من حقیقة واحدة
وهی الحقیقة المرادة من مطلق مشترك الکون فی الاعیان الا ان القوم حیث قالوا
انها من حقیقة واحدة ما یریدون به الا انها کلها داخلة تحت جنس واحد وقد بینا
لك بطلان قولهم کما سمعت فانظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال قلت الفائدة
السادسة فی الاشارة الی القسم الثالث وهو الوجود المقید واوله الدرة واخره مادة
اقول هذا القسم الثالث من اقسام ما یعبر عنه بلفظ الوجود کما اشرنا سابقا الی
انها ثلثة الاول الوجود الحق ونرید به ما یعرف به الوجود الواجب الحق عز وجل وهو
المسمی بالوجه وبالمقامات التی لا تعطیل لها فی کل مکان وبالعنوان وبالوصف الذی
لیس کمثله شیء والثانی الوجود المطلق ونرید به الوجود الممکن الراجح الوجود وهو فعل
الله ومشیته وارادته وابداعه مع ما یقوم به من اثره ومتعلقه من الحقیقة المحمدیة ذلك
الولایة المطلقة والماء الذی به حیوة کل شیء والثالث الوجود المقید ای المتوقف فی
وجوده علی شیء واوله العقل الکلی اعنی عقل الکل ومعنی هذا ان ما سوی الله عز وجل شخص
واحد له عقل واحد وهو هذا العقل وهذا معنی قولهم عقل ولیس المراد ان معنی الکل ان
کل واحد واحد مما سوی الله وان هذا العقل ذلك الافراد علی سبیل الانبساط علیها
بحیث یکون کل منها له منه حصة تساوت حصص ام اختلفت وانه علی جهة البدلیة
بل هی کلها شخص واحد له عقل واحد وهذا العقل اول مخلوق من المخلوقات المقیدة ای
المتوقفة فی وجودها علی شیء وهو الدرة المذکورة فی المتن بل وفی کثیر من الاخبار ولهذا
ورد اول ما خلق العقل وورد عنه اول ما خلق الله عقلی وورد ان الله عز وجل
خلق العقل وهو اول ما خلق من الروحانیین عن یمین العرش الحدیث واخره الی اخره
الوجود المقید وتقریبا الذرة وهی الواحدة من الهباء ویراد بها الثری یعنی اول

الوجود المقيد اوله في البدء والعلو العقل واخره في اسفل الثرى وهو عبارة عن اللوح
المكتوب فيه صور الباطل اعني الذي صدره سجين كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وسجين
تحت الملك الى اسفل للارضين السبع وفوق الثور والثرى تحت الطمطام اعني الظلمة
التي تحت جهنم التي تحت العقيم التي تحت البحر التي تحت الحوت التي تحت الثور والثرى
في مقابلة اللوح المكتوب فيه صور الحق اعني الذي صدره عليون كلا ان كتاب الابرار
لفي عليين وما تحت الثرى وهو مبادي تلك الصور الباطلة وهو في مقابلة الركن الاصفر
الاسفل من يمين العرش تحت العقل والعقل هو الركن الاعلى عن يمينه وفيه في هذا الركن
الاصفر مبادي الصور الحقة فهو في مقابلة ما تحت الثرى فقولنا واخره الذره جار على
المجرى على الالسن في مكالماتهم والا ففي الحقيقة انه اذا كان اول الوجود المقيد
العقل يكون اخره ما يقابل العقل وهو ما تحت الثرى لكن لما كان في كثير من المقامات
لا يثبت للعقل مقابل ربما اطلق المقابل على ما تحت الثرى الذي هو مقابل اللوح بلحاظ
ان الروح كثيرا ما يطلق ويراد بها العقل كما في قوله ع اول ما خلق الله روحي على احد
الاحتمالين احدهما ان المراد بالروح العقل وانه بمعنى قوله ع اول ما خلق الله عقلي و
ثانيهما ان اولية الروح اضافية ويؤيد ان الاخر هو ما تحت الثرى مع القول بعدم
المقابلة للعقل ان الذرة لم يرد بها النملة الصغيرة كما في الاخبار التكليف الاول
وهم كالذر يدبون وانما يراد بها واحدة الذر الذي هو الغبار الظاهرة في شعاع
الشمس المارة من الروازن في البيوت وذلك ليس مثالا للثرى فانه مقابل للنفس
الكلية وفيه صور الباطل المجتثة تامة الشكل كالصورة في المرآة كما في النفس الا ان
ما في النفس اصلها ثابت لانها صور الحق وما في الثرى اصلها مجتث فيكون مبادئها
الثرى فيما تحت الثرى المقابلة للروح مناسبا للاخرية في مقابلة اولية العقل فافهم
قلت وكيفية بدئه انه قد اخذ الله تعالى بفعله باسم الفايض من رطوبة هواء الجواز

ابدع

اربعة اجزاء قد صعدت من ارض الجرز ودم هباء ارض الجرز جرزا فعقد بعضها ببعض بضمة
اسمه البديع فانحلت اليبوسة في الرطوبة وانعقدت الرطوبة باليبوسة فاتحدا وذلك
لما بينهما من المس كما اقول هذا اشارة الى كيفية تكوينه في بدنه ما هو دليل الذي نبه الله سبحانه
عليه في كتابه فقال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ويبين هذا
الصادق في قوله العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في
الربوبية اصيب في العبودية الحديث وهذا الاستدلال بالعبودية المعلولة على الربوبية
العلة وبينه الرضا ع بقوله قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك
لا يعلم الا بما ههنا فتوسلنا بكيفية ما ههنا على كيفية ما هناك وهو ان الصانع اذا اراد
صنع شيء عمد الى مادته التي يصنعه منها وهو الخلق الاول كصنع المداد للكتابة فانه الخلق
الاول للكتابة ثم ياخذ منه فيصنع منه الكتابة وهو الخلق الثاني والاشارة الى ذلك
انه قد اخذ سبحانه بفعله يعني بمشيته واختراعه باسمه القابض وهو من المشية وركنها
الاسفل لان اركان مشيته واختراعه اربعة البديع والرحمن والباعث والقابض و
البديع له استعمالات قد يستعمل في معنى البارد الرطب وقد يستعمل في معنى
الحار الرطب كان بمعنى الرحمة وهنا استعمل بمعنى الرحمن الحار الرطب فلذا قلت في تعفين
بضمة اسمه البديع لان التعفين يعني به الانحلال لا يكون الا بالحرارة والرطوبة اذ
بهما يحصل الهضم وقولي باسمه القابض الذي هو علة الطبيعة الكلية اعني الحار اليابس
الذي بهما يحصل القبض اخذ سبحانه من رطوبة هواء الجواز اي اجزاء هي الحارة البسيطة
في الخلق الاول ونسبة تلك الاجزاء الى الهواء الذي هو الرطب الحار كناية عن
الحيوة اذ الحيوة مادة كما سمعت من حصة الحيوان انها هي المادة وحصة الناطق
هي الصورة وهي اليبوسة فان قلت ان الصورة عندك هي الام وهي الباردة
الرطبة فكيف قلت ها هنا هي اليبوسة قلت هذا له اعتباران فباعتبار حيوة

الامك دبارضيه

وما خفي في الربوبية اصيب

الكون فى الخلق الاول يكون المادة هى الرطوبة لانها هى الذكر وانما الصورة حدود
وتخطيطات ليس له باصل حيوة الكون وباعتبار حيوة العين فى الخلق الثانى
يكون الصورة هى الرطوبة وآية ذلك فى عمل المكتوم فانه فى التدبير الاول الذى
هو عمل كونه وصنع مادته يكون الماء هو الذكر وهو النار التى تكلسه فاذا فرغ من تدبير
المادة واخذ فى التزويج تعكس التسمية وكان الماء هو الانثى الباردة الرطبة بالنسبة
الى الذكر وكان الثقل الذى كان سمى بالانثى وهو البارد اليابس وهو الذكر الحار
اليابس فكذلك هاهنا فان المادة هى الكون ولا حيوة بدونه فتنسب اليه الرطوبة
والحرارة والصورة هيئة والهيئة انما تتقوم بالمادة فحيوتها من المادة لا من نفسها
فتنسب اليها اليبوسة والبرودة نعم هى فى الخلق الثانى تكون منشأ الحيوة جنينها
الذى فى بطنها يعنى ان احكام السرير مثلا انما تلحق فى الصورة لا فى الخشب فحيوة
السرير بها لا بالمادة يعنى باعتبار خصوص لحوق الاحكام والا ففى الحقيقة حيوة
السرير وحيوة الصورة لا توجد بدون المادة فافهم وكون الاجزاء اربعة كلها جار على
مطابقة الوجود فى كونه مربعا منقسما على طبق اركان العرش اذ لو زادت على ذلك بعدت
عن نسبة المشاكلة لعدم مشاكلة التراب ولو نقص عنها غلظ فخرج من الاطلاق المعتبر
فى جزئية الغذاء قد صعدت من ارض الامكان انما صعدت بحرارة الاسم القابض
وارض الجرز من قوله او لم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز يعنى بها الارض المهيئة
للنبات يعنى ارض القابليات ومن هباء ارض الجرز يعنى به اليبوسة جزءاً لانه كاف
فى الاستمساك بالماء فلان المادة لا تتقوم الا بصورة ولو نوعية او جنسية وهذا الجزء
الذى هو اليبوسة كاف فى الاستمساك وفى حصول المشاكلة لانه صورة للمادة التى
هى الاجزاء الرطبة وكاف فى حصول مشاكلة الماء للتراب لذوبانه فى ذلك
الماء فقدرها فى تعفينه اضمة اسمه البديع اى قدر الاربعة الاجزاء من الرطوبة اعنى

وفى حصول المشاكلة
الماء الاستمساك

مادة

مادة النوع والجزء الذي من اليبوسة أي صورة النوع والاربعة اثر للمشية والجزء
اثر للارادة والتقدير اول الخلق الثاني وهو مراعاة نسبة الرطوبة واليبوسة كما ذكرنا ومراعا
ة مكثها في الهاضمة وقدر حرارتها في اي درجة من درجات الحرارة وانحلت اليبوسة اي
الجزء اليابس في الرطوبة اي الاجزاء الاربعة لغلبة الرطوبة على اليبوسة في الابتداء و
انعقدت الرطوبة يعني الاجزاء الاربعة باليبوسة اي بالجزء اليابس بمعونة حرارة الهاضمة
لانه قد تالف منهما حرارة ويبوسة في الجملة فحصل بهما الانعقاد في الجملة الذي هو هنا
عبارة عن حصول غلظ ما فيه بسبب ما انحل فيه من الجزء اليابس فاتحدا بسبب انحلال
اليبوسة بالرطوبة وانعقاد الرطوبة باليبوسة حتى كانا شيئا واحدا يعني ما شاكلا
اي له ملائمة مع الاجزاء الارضية بسبب الجزء الارضي المنحل فيه وذلك لما بينهما
من المشاكلة يعني الرطوبة اتحدت باليبوسة المنحلة فيها لما بينهما من المشاكلة تعليل
للاتحاد والمشاكلة الجامعة لهما هي كون الماء باردا وكون التراب باردا **قلت**
فارتفع من ذلك البحر سحابا مزجيا فتراكم تحت المشية فانحل من ذلك السحاب المتراكم
بحرارة الارادة ماء فدفعه باسم الباعث فوقع على البلد الميت والارض الجرز
وهي ارض الجرز والعمق الاكبر فانحل منه جزءان بما يشاكلهما من ارض ذلك العمق الاكبر
الجرز فاخرج منهما تلك الزروع والثمرات **اقول** فارتفع من ذلك البحر اي البحر
البخار الذي صعد بحرارة الارادة وجذبته المشية بالاسم القابض الذي هو روح
الطبيعة الكلية سحابا مزجيا اي مرفوعا الى العلو بالاسم القابض فتراكم يعني صار
بعضه حتى كان سحابا ثقالا تحت المشية يعني في اول الجبروت او في البرزخ بين
الجبروت وبين الامكان الراجح اعني في عالم الامر الذي هو اول فائض من الفعل
الالهي فلما تراكم تحت المشية انعقدت ببرودة المشية سحابا فانحل من ذلك السحاب
المتراكم بحرارة الارادة اي توجه الطلب بارادة الصنع والايجاد ماء وهو المادة

النوعيه فدفعه باسم الباعث اى بالاسم الذى طبعه البرودة والرطوبة اعنى طبع الحيوة لان
القوة الدافعه هى المركبة من البرودة والرطوبة فوقع ذلك الماء المدفوع المارق على
البلد الميت وهى ارض التى لا نبات فيها وا الارض الجرز المتهيئة للنبات وذلك هو
ارض القابليات اشار اليها تعـ فى تاويل اية بالبلد الميت وفى تاويل اخرى بارض
الجرز والمراد بها ارض القابليات وهى ارض الجرز تحت الامكان الراجح والعمق
الاكبر الفضاء الذى لانهاية له بقدرة وهذا العمق وصف بالاكبر بالنسبة الى الاعماق
التى دونه لامطلقا فان العمق الاكبر حقيقة مطـ هو الفضاء للامكان الراجح وانما اكبرية
هذا العمق اضافيه وقد تقدم انا نريد بالامكان الراجح الفعل اعنى المشية والاختراع
والارادة والابداع وما تحتها من افعاله عز وجل ومكانها الامكان الراجح المطلق والعمق
الاكبر المطلق ووقتها وهو السرمد ويعبر عنها بالوجود المطلق اى غير المقيد يعنى انه
لم يتوقف فى وجوده وايجاده على شئ غير نفسه كما يفهمونه العوام من معنى وجوب الوجود
الذى يصفون به المعبود تعـ الله عما يشركون وسبحانه وتقدس عما يصفون فان الذين
يشيرون اليه انما يصدق فى اعلى مراتب ما يشيرون اليه على عنوان فعله تعـ والوجود
المقيد اعنى الذى نحن بصدده هو الذى يتوقف فى وجوده وايجاده على شئ غير نفسه
يعنى يتوقف فى وجوده على مادة هى اثر للسابق عليه وهو المشية والاثر هنا اول صادر
عن المشية المسمى بالماء الاول والنفس الرحمانى والحقيقة المحمدية ويتوقف فى ايجاده
على المادة والقابلية التى هى الصورة وعلى الفعل والوقت والكم والكيف والرتبة و
الجهة والمكان فانحل منهما جزان بما يشاكله يعنى ان الماء الذى وقع على الارض
الميتة وارض الجرز كان مركبا من اربعة اجزاء رطوبة ومن جزء يبوسة فاتحدا فكانا
مزاجا واحدا فلما وقع ذلك الماء الذى كان مركبا من جزئين على الارض انحل منهما اى
من الماء الواقع الذى كان مركبا من جزئين ولهذا اوتى بالتثنية يعنى من المجموع جزئين

بالاسم

بمابه شاكلا من التراب وبمعنى المشاكلة اولا ان ذلك التراب جنسه وبين ذلك مقارنة من
جهة البرودة الجامعة لهما ومن جهة ان فى الماء جزا ترابيا وثانيا انه حين كان الماء جزئين
يجب ان يكون التراب الذى يتحلل فيه ليصير منهما المادة الغذائية جزا اذ لو قل وياما
كان المجموع منهما مائعا رقيقا يجرى فى العروق ولو كان الماء ثلثه مثلا لورق الغذاء لقلة
الترابية فيضعف المغتذى به ويذوب لكثرة الماء وقلة الخلط فيضعف تماسكه
فمعنى المشاكلة فى هذين الامرين التقارب فى الطبيعة والصفة فاخرج منها الزرع و
الثمرات يعنى انه تع اخرج من الجزئين اعنى جزء الماء وجزء التراب الزرع اشارة الى
قوله تع اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا تاكل منه انعامهم و
انفسهم افلا يبصرون والثمرات اشارة الى قوله تع فسقناه لبلد ميت فانزلنا
به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات الآية قلت وما فضل من الرطوبة بعد تقديره
وسقيه فى ظلمات ثلث ياخذ باسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء ارض
الاماكن ويعمل فيه كل من ذلك تقدير العزيز العليم وهو قوله تع والارض مددناها
والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل شئ موزون اقول وما فضل من رطوبة
غذاء الزرع والثمرات المشار اليها بعد ما يؤخذ منه لتقدير الغذاء وهو جزءان
يحلان مع جزء من التراب وبعد ما يؤخذ منه لسقيه حتى يبلغ اوان تمامه فى ظلمات
ثلث متعلق لسقيه والظلمات ظلمة البطن وهو فى النبات بطن الارض وظلمة
الرحم وهو فى النبات بطن ساق الشجرة والنخلة وعود السنبل وما اشبه ذلك
وظلمة المشيمة وهى فى النبات اكمام الطلع وعصف السنبل وما اشبه ذلك وما
فضل من تلك الرطوبة بعد هذه الامور اخذه باسمه القابض الذى هو روح اشعة
الشمس التى تصعد الابخرة من الارض من الانهار والابحار والاراضى الرطبة
مع قدر ربعها من اليبوسة الى الطبقة الزمهريرية فتنعقد سحابا كما كان اولا هذا

في الشهادة وفي الغيب بهذا النحو الا انه هناك كلها معان مجردة عن المواد الجسمانية والمدة
الزمانية سواء كانت ذوات ام صفات ذاتية ام افعالية لان الاشياء كلها مشتركة في
نوع الايجاد والتكوين على وتيرة واحدة ولكنها في كل شيء بحسبه فيأخذ ذلك الفاضل
عن التقدير والسقي في الظلمات الثلث بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء
ارض الامكان لان غير اللطيف لا يتخلل في الرطوبة الا بعد تلطيفه ولكنه وان امكن
تلطيفه لكنه لا يمكن اصعاده باشعة الاسم القابض مع بقاء مقتضى القوابل كما لا
يمكن اصعاد الصخر الكبار والجبال بالاشعة الشمسية وان امكن في القدرة لكن مع
تغيير مقتضى القوابل بان يجعل الجبال في مقدار خفة الذرة وسهولة ذوبانها وانحلالها
وهو سهل في القدرة ولكنه لم يكن الثقيل ثقيلا والصلب صلبا وقبض الشعاع قبضا
يسيرا بل لا بد من تغيير الاشياء عما هي عليه وذلك مناف لمقتضى الحكمة لاجراء الايجاد
على الاسباب ليصح الاستدلال لاولي الالباب والمراد بهذا الامكان الجائز الذي
هو محل الكاينات لا الامكان الراجح الذي هو محل الامكانات الراجح وان كان محلا لمشية
الاكوان لكنه ليس محلا لمتعلقاتها من الكاينات لان محل متعلقاتها من الكاينات الامكان
الجايز واما الراجح فهو محل المشية الامكانات ومتعلقاتها من الامكانات فانها لا تخرج
عن الامكان الراجح فاذا البسها ثوب الكون نزل اللابس الى المكان الجايز وبقي وجهه و
اصله على ما هو عليه في المحل الاعلى فاذا اجتمع الرطب مع اليابس انحل اليابس في الرطب
وانعقد الرطب باليابس وذلك حال الصعود ثم يتراكم وينعقد سحابا على نحو ما ذكرنا
سابقا الى اخر التقدير والسقي في الظلمات الثلث وهلم جرا ذلك تقدير العزيز العليم
وذكر الاية الشريفة تنبيه على ما ذكرنا من القرآن مثل قوله تعالى وانبتنا فيها اي في الارض من
كل شيء موزون اي مقدر وان التقدير كما سمعت مما اشرنا اليه فيما سبق وبراهين هذه
من طريق المجادلة بالتي هي احسن مذكورة في علم الطبيعي المكتوم من اراده طلبه من اهله

والله سبحانه ولي التوفيق قلت وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذي ذكره
الله عز وجل في قوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وهو الوجود المقيد وهو من بعد المشية
الى ما لا نهاية له من المشية وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون في كل
شيء بحسبه اقول هذا بيان للوجود المحدث الذي منه خلق الاشياء والمراد انه هو
المادة الاولى ولكل مخلوق لان الذي فاض من فعل الله سبحانه هو النور الذي خلق
منه الاشياء كما دلت عليه النقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله الفحول واشارت اليه طاهرات
العقول وقد قدمنا سابقا ان علامة المادة في صنع الشيء ان تدخل عليها لفظ
من عند التعبير عنها فنقول صنعت الخاتم من فضة وصنعت الباب من الخشب و
خلق الله ابن ادم من التراب ومن اياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون
فالذي تدخل عليه من هو المادة وهذا بديهي لا يحتاج الى تامل فظهر لمن نظر ان اول
فايض من فعل الله هو المادة وهو الوجود والمهية هي الصورة لان الصورة هي
المعينة والمشخصة وبها يكون الا ترى ان الخشب الذي هو مادة للباب لا يكون بابا
ولا تلزمه احكام لانه كما يصلح للباب يصلح للسرير وللصنم وما لا يختص لا يخصص
وما لا يخصص لا يكون عنه الانية كذلك الوجود فانه مادة تصلح لزيد ولعمرو ولا يتعين
لاحدهما الا بالصورة المعينة وهذا الوجود هو الذي ذكره الله تعالى في كتابه على نحو الاشارة
فقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وذلك حين اطلق الميت على القابلية التي هي الصورة
فقال سقناه لبلد ميت يعني بالماء وقال الله فاحيي به الارض بعد كان المساق
الذي هو الماء وهي الوجود اذ الشيء لا يتكون ولا يحيى الا بالمادة وهو اي الوجود المقيد
اوله العقل الكلي الذي هو اول مخلوق وهو الدرة من بعد المشية وظاهر هذا دخول
حقيقة المحمدية وارض القابليات في الوجود المقيد وهو احد الاحتمالين والا فانه
الحقيقة المحمدية وارض القابليات برزخ بين الفعل الذي هو الوجود المطلق وبين المفعول

يعني ابتداء كونه وتحققه مع اختلاف مراتبه وكون بعضها اثر البعض من بعد المشية ع

التي هي الماء ع

الذي هو الوجه المقيد ووقته مركب من السرمد والدهر اعلاه من السرمد فعلى هذا الاحتمال
الثاني كما هو اولى ان الحقيقة المحمدية وارض القوابل لاحقتان بالفعل لتوقف ظهور
الفعل عليهما وان الوجه المقيد اوله العقل الكلي وان البعدية المذكورة اول ثبوتها
وجه العقل وهو ما بعد المشية كما قلنا منبسطا في مراتب قطوراته الى ما لا نهاية له في
رتبة من المشية لانه تنزل الى ان وصل الى التراب حين قال له ادبر فادبر فلما قال
له اقبل فاقبل اخذ يصعد في مراتب الاقبال فكان معدنا ثم كان نباتا ثم كان حيوانا
ثم كان ملكا ثم كان جنا ثم كان انسانا ثم كان جامعا وهكذا الى ما كان له من المشية
لان الفعل لا يصل الى المشية بغير واسطة وهذا الوجه اعني المقيد المسمى بالماء كما تقدم في
كل شيء بحسبه ففي العقول نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة
الجوهرية والمثالية وفي الارواح نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية
والصورة النفسية وفي النفوس كذلك ليس مجردا عن الصورة الجوهرية وفي الطبيعة
نور احمر بسيط ذائب مجرد عن متممات قوابل الاجسام وعن المواد العنصرية و
في جوهر الهباء اي المواد المجردة عن الصورة المثالية نور منعقد لم تلزمه الصور
المثالية وفي المثال ابدان نورانية للارواح لها اي ليس لها مواد جوهرية ولا
جسمانية وفي الاجسام والزمان والمكان انوار منعقدة لزمها صورة وعدد
مقدرة وساعات محدودة وفي العناصر طبايع متزاوجة وفي المعادن اصول
من لطايف العناصر متالفة وفي النباتات لطايف اغذية نامية وفي الحيوانات شعلات
فلكية حساسة وفي الصفات هيئات ذاتية وحركات فعلية وصور ظلية وامثال
ذلك وكل هذه وما بينهما من الوسايط والبرازخ والاسباب والاوضاع والنسب
من الوجه المقيد لانها مقيدة في ايجادها وتحققها باشياء من بعضها لبعض اقامها
عز وجل بامره في سبعة امور مشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب

اولها

لو تخلف عنها شيء لم توجد فلذا كانت من الوجه المقيد قلت ومثاله اذا اردت
ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد اخذت من الهواء الذي هو امكان اللفظ هواء و
هو يشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من اليبوسة الهبائية بالقوة
القابضة الى جوفك الذي هو نقطة قلبك اي وجهه في الهواء فتؤلف منها بعد الحل
التقدير بالضغط والقلع والقرع حروفا تشتمل على الاجزاء الخمسة متصفة بصفات
مقصودك فتؤلف منها لفظا هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه الى الهواء الذي هو مكان
امكانه فيقع جزءان من رطوبة لفظك وهي مادته المناسبة لمادة مقصودك على
ما يشاكلها من ارض هذا العمق والجزء وهو الهواء لانه هو الذي يحفظ لفظك ويوصله
الى اذن مخاطبك اقول قوله اخذت من الهواء الذي امكان اللفظ يعني ان
الهواء المعروف بالنسبة الى اللفظ المعروف كالامكان بالنسبة الى المواد فان
اصول المواد الكونية منبثة في فضاء الامكان كالهواء الذي هو اصل مواد الالفاظ
الصوفية فانه اي الهواء منبث في فضاء الامكان وهو يشتمل على اربعة اجزاء من
الرطوبة الهوائية كما مر ذكره وهذه هي مادة وجه المادة النوعية للفظ وصورتها
النوعية هي هذا الجزء اليابس فكما ان المادة النوعية للاشخاص التي تحتها من هذين
الجزئين احدهما الاربعة وثانيهما الجزء اليابس كما تكون المادة النوعية للكتابة
من الزاج والعفص واخذ ذلك بالقوة القابضة اعني به الجذب الى جوفك و
انما اوصلته الى جوفك بالجذب لتتمكن من اخراجه ودفعه الى فضاء الهواء بالتدريج
ممتدا وتتمكن من تفصيله الى ما تريد من الحروف فتقطع منه الحروف التي تريد تاليفها
للدلالة على مقصودك لما بينهما من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية وبهذه
الحروف التي هي مادة لفظك حيوته اي قوامه وحصول الدلالة به لما بينهما اي بين
المادتين اعني مادة لفظك ومادة مقصودك وبصورة لفظك لما بين صورة لفظك

وصورة مقصودك من المناسبة الذاتية والمشابهة الصورية فتؤلف منها بعد
التقدير يعني تقدير الحروف بان يشتق من الهواء ما يناسب المقصود من الشدة واللين
والجهر والهمس والاخفاء والظهور والقلقلة والتفشي وما اشبه ذلك ويؤلفها
على هيئة المقصود في حركاتها وسكونها وتقديم بعض وتاخير بعض كما قال اهل العربية
ان مادة لفظ ضرب الفعل الماضي تدل على الحدث وهيئته تدل على الزمان وتقديرها
في اشتقاقها بالضغط يعني تضييق المخرج كالشين والصاد والقلع كالطاء والقاف
والقرع كالميم والنون فاذا الفت حروفا مشتملة على الاجزاء الخمسة الاربعة المادة
والواحد الصورة متصفة بصفات مقصودك كما ذكرنا فتؤلفت منها الفاظا هيئته
كهيئة مقصودك فتدفعه الى الهواء الذي هو مكان امكانه ومحل تكوينه فتقع
يعني من ذلك المؤلف جزءا اي مجموعه المركب من الخمسة المذكورة من رطوبة لفظك
وانما قلت من رطوبة لفظك مع ان فيه جزءا يابسا لانه الحال في الرطوبة فكان
لها مشاكلا كما مر وهي اي المادة الرطبة التي هي الجزء ان مادته المناسبة لمادة
مقصودك اعني الاخبار بقيام زيد على ما يشاكله يعني يشاكل هذا الواقع من
ارض هذا العمق والجزء وهو الهواء كما مر مكررا لانه يعني الهواء هو الذي يحفظ لفظك
ويوصله بدفعك وحماية العقل له عن التهافت والفناء عند البعد وشدة الهواء
والحجاب فيما لا يبلغ الافراط الشديد ويوصله اي يوصل ذلك الهواء لانه محل الذي
يقوم به وتنتقش فيه صورته ويتموج به الى ان يوصله بمعونة الدافع والحامي والحافظ
الى اذن مخاطبك الذي تريد افهامه قيام زيد كما يليق قلت ليرتسم في الحس
المشترك منه صورة مادة لفظك وصورة هيئته فانه للفظك كالام للجنين وكالارض
للماء الذي نزل من السحاب فنبت به النبات فوقع من لفظك ما على ارض ذلك
المعنى وهذا الماء هو الوجه لذلك المعنى وهو دلالة لفظك بمادته وهيئته الواقعة

في الحس المشترك الذي هو الام فينبت المعنى في بطن تلك الام وهو الخيال بذلك الماء
الذي هو الدلالة ويحيى بها ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئا لان الدلالة هي الشيء
انما سمي شيئا لانه مشاء والمشية هي اصل الارادة فافهم اقول يريد ان الهواء
يحفظ اللفظ ويوصله بواسطة العقل الى ذلك ليرتسم من تلك الاصوات المصورة
بالهيئات المخصوصة القارعة لطبل اذنك باصوات حروف ذلك اللفظ في
الحس المشترك الذي هو برزخ بين الشهادة والغيب صورة مادة لفظك و
صورة هيئته وهي صور برزخية تحت نهاية الارض الاقليم الثامن واسفلها محدب محدد الجهات
واعلاها في اسفل الدهر متصلا بالجسم الذاتب اعني الهواء جوهر الهباء والمواد الجسمانية قبل
تعلق الصور بها فان الحس المشترك بالنسبة الى ما يقع فيه من صورة مادة اللفظ و
هيئته بمنزلة الام للجنين بمنزلة الارض بالنسبة الى الماء النازل من السحاب لانبات
النبات فوقع من لفظك ماء وهو دلالته على المعنى على ارض ذلك المعنى وهي النفس
التي هي لوح الصور صور المعلوم والمراد بالمعنى هنا ليس هو المعنى الاصطلاحي الذي
يكون في العقل وهو ذات نورانية مجردة عن المادة العنصرية والصورة النفسية
والمثالية والمدة الزمانية وانما المراد بهذا المعنى ما ينتقش في النفس من دلالة
اللفظ وقابلية النفس وهو يحدث فيها بعد وقوع دلالة اللفظ عليه في اللفظ
عليه في النفس وليس هذا المعنى قبل ذلك شيئا اصلا كما قال الرضا ع للمامون عليه
اللعنة في بيان الحروف ليس لها معان الا انفسها قال ع لانه لا يؤلف منها كلمة
حروف او اربعة او اقل من ذلك او اكثر الا المعنى يحدث لم يكن قبل ذلك شيئا وذلك
لان النفس متهيئة لانتقاش الصور عند ادراك اسباب ايجاده واذا ادركت
اللفظ وهيئته بان وقع عليها دلالته انتقش فيها صورة ما دلت عليه دلالة
اللفظ المسموع من صورة مادته وصورته كما عرفت اللفظ كالسحاب و دلالته مادته

وصورته كالمطر النازل من السحاب والنفس هي الارض الميتة فاذا نزل عليها الماء الذي
هو الدلالة نبتت الارض النفس بثمرات الماء وتبليتها وهذا الماء هو الوجه الذي منه يكون
ذلك المعنى لانه هو دلالة اللفظ بمادته وهيئته على ذلك المعنى وهذه الدلالة هي الواقعة
في الحس المشترك ثم منه الى النفس فالحس المشترك هو الام اي ام ذلك المعنى المتولد في
النفس من تلك والخيال هو بطن تلك الام نبتت بذلك الماء الذي هو تلك الدلالة و
يجيء بها لانه هو شان الماء ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئا كما سمعت من
الرضا عم وكيف يكون شيئا قبل ان يكون شيئا لان الشيء انما سمي شيئا لانه شيء وقد
اشار الى ذلك هذا المعنى امير المؤمنين عم في خطبة يوم الغدير ويوم الجمعة في الثناء على
الله تعالى قال وهو مشيء الشيء حين لا شيء اذا كان الشيء من مشيته فاشار عم الى جهة اشتقاقه
من المشية والمشية هي اصل الارادة قلت الفائدة السابعة اعلم انه لما نزل الماء الاول
المسمى بالوجود المقيد على ارض الجرز يكون منه الشيء في ستة الكم والكيف والوقت و
المكان والجهة والرتبة ليس شيء منها في الظهور قبل الاخر وانما هذه مع المادة التي هي
حصة الوجود مع الصورة التي هي حصة الماهية من الشيء ظهر الجميع دفعة لان كل واحد
من هذه الثمانية شرط لكلها في الظهور والشيء الموجود مركب من الوجود والمهية والستة
قيود ومقدمات لها اقول لما اشرنا الى التكوين الخلق الاول المعبر عنه بالهيولى وبالمادة
النوعية اشرنا في هذه الفائدة السابعة الى التكوين الخلق الثاني الذي تلبس فيه الافراد
والحصص الصور الشخصية وهو رتبة القدر من الافعال الالهية وفيه التكليف الاول
وعالم الذر والسعادة والشقاوة والاجابة وعدمها فقلت ان كل شيء انما يكون
في ستة ايام وذلك من قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وقول الصادق عم
العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في
الربوبية اصيب في العبودية الخ وقول الرضا عم قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال

الفائدة السابعة

بما هناك لا يعلم الا بما هنا فلما نظرنا الى الآفاق والى انفسنا والى العبودية
التي هي كناية عن الآثار والاعراض والى الخلق والى الربوبية التي هي كناية عن المؤثرات
والعروضات وذوي الاظلة والى ما هنا وجدنا قوله سبحانه خلق السموات والارض
في ستة ايام اي في ستة رتب العقل والنفس والطبيعة والمادة والمثال والجسم
وقيل الفصول الاربعة والمادة والصورة وجدنا الانسان كذلك في ستة ايام
اي في ستة رتب النطفة والعلقة والمضغة والعظام ويكسي لحما وينشئ خلقا
اخر بان ينفخ فيه روح الحيوة فعلمنا حيث كان الصانع عز وجل واحدا والصنع
واحدا ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
والحكمة في الكل واحدة علمنا ان ما هناك كما هنا كما ذكر الرضا عم وعلى آبائه وابنائه
الطاهرين فكذا قلنا فلما وقع الماء الذي يخرج يصدر زكوه على ارض الجرز اي ارض
القابليات تكون منه اي من الماء ومن الارض اذ الصورة منها في ستة ايام يعني
ست رتب اليوم الاول يوم الكم واريد به القدر الجوهري اي قدر المادة قلة
وكثرة لا الكم الاصطلاحي فانه من الاعراض وان كان هو جسم نوراني لكن اهل البيت
يسمونه ظل النور وانه عندهم بدن نوراني لا روح له اي لا مادة فيه واليوم الثاني
الكيف بجميع انواعه واليوم الثالث الوقت في كل شئ بحسبه فالاجسام لمحدد
الجهات ومتوسطها لمتوسطها كالافلاك السبعة وكثيفه لكثيفها كالارض والعقل
والروح والنفس والطبيعة وجوهر الهباء اعني المادة قبل تعلق الصور بها وقتها
الدهر لطيفه للعقول اعني الجبروت ومتوسطه للنفس وكثيفه لجوهر الهباء والمشية
والارادة والقدر والقضاء وباقي الافعال وقتها السرمد لطيفه للطيف كالمشية ومتوسطه لمتوسطه كالقدر وكثيفه لكثيفه كالقضاء والامضاء واليوم
الرابع المكان وهو ظرف للحال به ويكون من نوعه فكان السرمديات والدهريات

وقتها الزمان لطيفه الاجسام ح

دهري والزمانيات زماني واليوم الخامس الجهة وهي وجه الشي الى اصله والى توجهه
اليه وهي جهة الاستمداد من مبدئه واليوم السادس الرتبة وهي مكان للاثر من
مؤثره في القرب والبعد وهذه الستة المسماة بالايام هي اطوار المحدث كما قال تع
وقد خلقكم اطوارا وذلك جار في كل مخلوق وهي متممات للقابلية والصورة وهذه
الستة لواحق وتوابع ومتممات لها ومكملات وهي كثيرة واصل اللواحق الوضع
بانواعه الثلاثة الا ان النوع الاول وهو الكون في محل يدخل في المكان واما الاخر
وهما نظم اجزاء الشي المصنوع ورتبها بالنسبة الى بعضها من بعض والثاني
نظمها ورتبتها كذلك بالنسبة الى الامور الخارجة عنه والاذن اذ لا يخرج المصنوع
من كتم العدم الامكاني الى الوجود الكوني الا باذن من الله وان تمت له جميع اسبابه
بقي محبوسا على الوقت المؤجل له وهو وقت الخروج الى الكون ومدة بقائه في الوجود
الكوني ووقت خروجه الى الامكاني والكتاب بمعنى انه منذ نزل من الخزانة الى ان
وصل الى عالم الكون والظهور كل مقام مر عليه انتقشت فيه صورته من نوع ذلك
المقام ورتبته وهذه الكتب هي خزائنه التي اشار تع اليها بقوله وان من شي الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومنها النسب الخارجية والاضافات و
وجودات المقارنات وغير ذلك وهذه الامور المتممات واللواحق مع المادة و
الصورة كل واحد منهما وجوده شرط لوجود كلها فلزم منها المساوقة في الظهور بحيث
لا يتقدم شي منها على الباقين ولا يتاخر والشي يقول مطلق مركب من الوجود والمهية
الا ان المهية التي هي القابلية صورة ذلك الشي وهذه الصورة مركبة من حدود
هندسية وتلك الحدود هي هذه الستة المذكورة ولواحقها المشار اليها وهذا
ظ لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قلت وانما ذكرنا الستة خاصة
لان غيرها كالاوضاع والاذن لها في الظهور واجل الفناء والكتب الحافظة لهذه

علا باب فوارة القضاء الالهي حتى يؤذن له بالخروج والاجل بمعنى انه يبقى محبوسا على

الذكوره

المذكورة من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة وكالامضاء الذي هو شرح العلل و
الاسباب وغير ذلك كلها راجعة الى الستة **اقول** انما ذكرنا الستة خاصة لان
غيرها راجع اليها ولو باعتبار ولاجل ان بعضها قد لا يدخل ظاهرا فيها على بعض الذكر
ليتوجه الافهام الى دخولها من غير ان يطيل الكلام بذكر الدخول اذ ربما استلزم التطويل
او ذكر ما يتوقف في بيانه على التطويل ونريد من الاوضاع ما هو اعم من الوضع الاصطلاحي
المعروف ومن النسب والاضافات والاذن لها في الظهور كما اشرنا اليه سابقا لان
الشيء اذا شاء الله كونه واراد عينه وقدر حدوده وقضى تركيبه بقي على الباب الوجود لفقد
الاذن حتى يؤذن له في الخروج من الامكان الى الكون وكذا كل جزء من اطواره فلا يخرج
من كونه الى عينه الا باذن ومن عينه الى قدره ومن قدره الى قضائه ومن قضائه الى امضائه
واما الاجل فكما مر ان الشيء له في كل طور من اطواره مدة من وقته من سرمد او دهر او زمان
اذا قطعها خرج منها الى ما دونها في ادباره والى ما فوقها في اقباله اذا جاء اجلهم لا
يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقولي واجل الفناء شامل لكل مرتبة بمعنى انه اذا
افنى اجل بقائه في طور اذن له في الخروج عنه الى ما بعده صعودا او نزولا والكتب
الحافظ للشيء في جميع اطواره عبارة عن نقش ذلك الطور في لوح رتبته وذلك النقش
كتاب حافظ لما بعده محفوظ لما قبله ولذا قلنا من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة
والامضاء اظهار ما قضاه وبينا شروح العلل والاسباب ليستدل به على رب
الارباب وغير ذلك كالكتب المشار اليها سابقا وكالاوضاع والنسب وكلها
راجعة الى الستة المذكورة بنحو ما قلنا **قلت** فلهذا اقتصرنا على ذكرها في ذكر المبدأ
لان الاوضاع لازمة للمكان والجهة والرتبة والاذن والاجل لازمان للوقت
والكتب لازمة للستة والامضاء لازمة لما سبق ومتفرع عليه لان حصول هذه
الستة للمهية والوجود ولوازمها المشار اليها يلزم منه الامضاء في الحكمة ويتفرع

عليها والبا في انشاء الله نذكره فيما بعد **اقول** الوضع لازم للمكان كالوضع في الجوهر
الفرد لانه بسيط فلا يكون فيه ترتيب بين اجزائه فالوضع فيه انما هو المكان ويدخل قسماه
الاخيران وهو الترتيب بين اجزاء الشيء بعضها الى بعض وبين اجزائه وغيرها من الخارجة
عنه كالقيام وهو انما يتحقق اذا استقامت فقرات ظهره وكان راسه مما يلي السماء
ورجلاه مما يلي الارض ولهذا لو استقامت فقرات ظهره وهو قائم لما صدق عليه انه
قائم فانه ليس بقائم اذا راسه ليس الى السماء ورجلاه ليس الى الارض في المكان والجهة
فكان الوضع مستلزما للمكان والجهة وكذلك الرتبة ويلزم الاذن والاجل للوقت
واما الاذن فانه يقع في انتهاء الوقت الاول وابتداء الثاني واما الاجل فقد اشير
الى لزومه في الحكمة سابقا والكتاب لازمة للستة لان كل شيء فهو كلمة مكتوبة في محله
ووقته بما هو هو ووقته بمثاله بما هو مثال وكلها من حروف اللوح المحفوظ وكلماته
فالستة كتب في نفسها اذ الكتاب حقيقة هو النقش لا القرطاس كما قال تعالى ولو نزلنا
عليك كتابا في قرطاس وقال تعالى وكتاب مسطور في رق منشور واما الامضاء فلازم
لما سبق من الكون والعين والقدر والقضاء اذ ما لم يمض لم يكن فلا يتحقق شيء الا
بالامضاء ولان كل شيء لا يخرج الى الوجود الكوني الا وهو علة لشيء ومعلول لشيء والدليل
على شيء مدلول عليه بشيء وظل لمؤثره وذو الظل لاثره فيكون في نفسه مشارعا ومشروعا
فيصدق عليه تعريف الامضاء في حديث الكاظم ع وهذا معنى قوله ويلزم منه الامضاء
في الحكمة لان ما لم يمض لم يكن فكونه دليل امضائه وقوله ويلزم منه الامضاء في الحكمة
اشارة الى ان ما وجب بفعله لم يكن واجبا عليه اذ كل ممكن لا يكون عنده تعالى واجبا في
حال ولم يخرج عن امكانه نعم قد يجب في الحكمة كما اذا ترجح ايجاد الشيء في نفسه او لشيء
من معيناته فانه تعالى اجرى حكمته ان يوجده لطفا بعبده ورحمة له لانه اذا ترجح ايجاده
بنفسه او لشيء من معيناته فقد سأل الكريم الوهاب بصدق قابليته فاقتضى الدعاء

في بابه

من بابه فوجب في الحكمة جريان اللطف والرحمة لا يرد سائله لوعده في صادق
كلامه ادعوني استجب لكم فهذا معنى لزوم الامضاء في الحكمة لانه فيما نحن فيه اذا
قضى شيئا فقد تمت قوابل اكوانه اعني الكون والعين والقدرة والقضاء فحين
تمت الاكوان وقوابلها بامضاء كل منهما استحقت اظهاره بتبيينه مشروحة العلل
في الحكمة فلزم فيه الامضاء لانه في اخر مراتب الشيء متفرع عليها والبلاء من المتممات
والمعينات انشاء الله نذكره فيما بعد لاني كنت عزمت على ذكر شيء من الاسباب حين
كتابة الفوايد ثم عدلت عن ذلك لان في بعضها ما تنحط عن نيله الافهام **قلت**
ثم اعلم انه قد اختلفت الاراء في الشيء اختلافا كثيرا ويرجع ذلك الى اربعة اقوال
ولا غيره بذكر غيرها الاول ان الشيء هو الوجود والمهية عرض حال بالوجود الثاني ان
الشيء هو المهية والوجود عارض على المهية الثالث ان الشيء هو الوجود والمهية انما
هي شبعية الوجود والرابع ان الشيء هو الوجود والمهية فهو مركب منهما **اقول**
اعلم ان الاقوال في الوجود والمهية ما هما والشيء هل هو احدهما واي شيء هو ام هما
معا متكثرة جدا فمن اراد ان يعرف كلام امير المؤمنين عم العلم نقطة كثرها الجاهلون
او الجاهل على اختلاف الرواية فلينظر الى تلك الاقوال في كتبهم والنقطة التي
في هذه المسئلة اخذ من العلماء الذين لا يجهلون والذاكرين والذين لا يسهون
والمعصومين الذين لا يخطئون صلى الله عليهم اجمعين والاشارة الى ذلك
على جهة الاختصار والاقتصار ان الوجود هو القابل من فعله تعالى سبحانه لا
من شيء فيجب ان يكون جوهرا اذ لو لم يكن جوهرا لكان عرضا للانحصار فيهما
ولو كان عرضا لاستلزم سبق معروض فالوجود منه خلق جميع المخلوقات
قد قدمنا ان معنى لفظة في نحو هذه العبارات التي يتبين لها المقاصد
هو المادة كما تقول صنعت الخاتم من فضة والباب من الخشب وقد صرح به

في الحدوث الذي سبق ولان السابق من اجزاء الشيء يجب ان يكون اقوى ذاتيا به و
لا يصح غير هذا فاذا تحقق ان كل ممكن زوج تركيبي وجب ان يكون الممكن المخلوق مؤلفا
والتاليف لا يكون بلا مادة يؤلف منها فهي سابقة على التاليف هيئة تحدث للمؤلف
فثبت ان كل ممكن مركب من مادة وصورة يحدثها الصانع في المادة والمادة هي
اول ما يوجد بنفسها فهي الوجود عند من له وجدان والمهية هيئة ذلك الوجود ثم الخلق
قسمان خلق اول وهو خلق المادة كعمل المداد للكتابة وخلق ثان وهو عمل الكتابة
وهذا هو العلم بالوجود ومعرفته وهو نقط واما ان الممكن زوج تركيبي فهو حق ولكن
المتعذر معرفة ذلك العلماء والحكماء اختلفوا في ان الممكن ما هو هل هو الوجود والمهية
عرض حال بالوجود وهذا قول اهل التصوف واكثرهم على ان الوجود هو الله تعالى وانه
يتطور بالاطوار الخلقية ويلبس الصور ويخلعها من غير ان يتغير في نفسه قال شاعرهم
وما الناس في التمثال الا كثلجة ٭ وانت لها الماء الذي هو نابع ٭ ولكن يذوب
الثلج يرفع حكمه ٭ ويوضع حكم الماء والامر واقع ٭ وقال بعضهم ان وجود الاشياء
هو المشية وقد اشار الرضا عم الى ذلك في الرد على سليمان المروزي قال ع هذا
قول ضرار واصحابه فانهم يقولون ان المشية تاكل وتشرب وتنكح وتحيي وتميت
فقلت بعض معناه وهذا القول بوجهه بط وقيل الشيء هو المهية والوجود عرض
حال بالمهية وهذا قول المشائين والمتكلمين وهذا ايض بط لان المهية هي هوية
المحدث وانيته ولا يصح ان يكون سابقة على الوجود لانها اذا جعلت اصلا
والوجود عارض عليها وجب ان يكون سابقة على الوجود ولا يكون سابقة الا بوجود
فيلزم التسلسل على انا اذا رجعنا الى الضرورة وجدنا المهية في السرير لا تتحقق
قبل مادته ولا توجد مع وجود المادة بل توجد المادة ولم يكن سريرا ولا يتحقق
السرير الا بالصورة العارضة للماء وهو على العكس مما قالوا والا لوجدت مهية

التي

التي حدثت قبل وجود الخشب الذي هو المادة فيلزم ان توجد الصورة قبل الخشب
وان يكون الصورة هي المعروض والمادة عارض والضرورة قاضية بوجود الخشب
قبل السرير وبان هيئة السرير انما توجد بالصورة العارضة وبان العارض مسبوق
بالمعروض وبان اول صادر من فعل الله سبحانه هو المعروض وبان المهية والانية
مسبوقة بالشيئية والشيئية مسبوقة بالمادة التي هي متعلق الصنع فبالصنع
حدثت المادة وفي المادة حدثت الصورة التي بها شيئية الشيء ولزمها المهية و
الانية فظهر لمن نظر ان الوجود هو المادة وان المهية هي الصورة وانها تابعة للمادة
والمادة سابقة عليها ولا يكون الصورة معروضة للمادة ومن توهم ان الوجود و
المهية زائدان على المادة والصورة توهم بعيد لا يكون جاريا من حكمة ولا هدى ولا
كتاب منير وهو كيف يقولون الانسان حيوان ناطق ويقولون هو حد حقيقي تام
لانه جامع لكل ذاتيات المحدود ويقولون حصة الحيوان هي المادة وحصة الناطق
هي الصورة فاين الوجود واين المهية فان كانا خارجين عن الذاتيات فالشيء ليس
هو الوجود ولا المهية وان كانا هما المادة والصورة فالمهية ليست هي الشيء و
الوجود عارض عليها كما ان الصورة ليست هي الشيء والمادة عارضة عليها و
القول الثالث ان الشيء هو الوجود والمهية انما هي بتبعية الوجود اي انما حدثت
بتبعية الوجود والا فليست من الشيء بل ليست مجعولة ولا شمت رائحة الوجود
فالشيء انما هو الوجود وحده وهو قول لبعض الاشراقيين وهذا القول شريك الاولين
في البطلان لان المهية اذا لم يكن شيئا لم يكن الممكن زوجا تركيبيا وان كانت
شيئا ولكنها غير مجعولة فاسوا حالا لانه يلزمهم ان يكون الممكن بسيطا وليس
زوجا تركيبيا وان كانوا يقولون هو مركب من حادث وقديم فهو القول الاول
او مثله في الفساد ولان القديم ينافيه مطلق التركيب ومجامعة الحادث وان قالوا

انها لم تكن بجعل مختص بها بل هي مجعولة بجعل الوجود فهذا باطل لان الجعل في نفسه ان كان
بسيطا ليس له الا جهة واحدة واعتبار واحد وحيثية واحدة فلا يصدر عنه شيئان
متضادان فليست مجعولة اصلا فاما ان تكون قديمة واما ان لا تكون شيئا وكلا
الامرين باطل اذ القدم ينافي التركيب وعدم كونها مجعولة بمعنى ليست شيئا ينافي
كون الممكن زوجا تركيبيا وينافي كون الشيء شيئا اذ لا شيئية لمن لا ماهية له والوجود
ماهيته نفس وجهه لانه لا ماهية له واثباتها اعتبارا وذهنا لا يثبتها خارجا واذا لم
تثبت خارجا لم يكن الشيء ذا ماهية وان كان الشيء صدر منه فعلان متضادان وذلك
يدل على كونه مركبا من ضدين فان زيدا يفعل الطاعة ويفعل المعصية ويقولون
الطاعة ينشأ من الوجود والمعصية من المهية فاذا لم تكن المهية شيئا فكيف يصدر
الشيء من لا شيء والقول الرابع ان الشيء هو مركب من الوجود والمهية لانه ممكن وكل ممكن
زوج تركيبي وقد نص القدماء من الحكماء الالهيين ان كل حادث فله اعتباران اعتبار
من ربه وهو حقيقة من ربه وهو الوجود واعتبار من نفسه وهو حقيقة من نفسه وهو المهية
وهذا مما لا ريب فيه لانه لو لم يكن له جهة من ربه لاستغنى عنه سواء اريد بالجهة مادته
وايجاده ام احدهما ولو لم يكن جهة من نفسه لم يكن هو اياه بل لم يكن شيئا اصلا اذ ح
جهته من نفسه هي شيئيته وهويته وانيته وكل ما يرد على الاقوال الثلثة المتقدمة فهو
دليل لهذا القول وهو الحق والجامع لثبوت التركيب هو ان الشيء المخلوق لا يتحقق
الا بفعل وانفعال والفعل من الفاعل والانفعال من نفس المخلوق وذلك مثل خلقه
فالخلق فالوجود الذي هو المادة من خلق وهو الذي من ربه والمهية التي هي الصورة
من الخلق وهو الذي من نفسه وحيث لا يتحقق الفعل الا بالانفعال كالكسر مع الانكسار
لا يتحقق الوجود الا بالمهية فان فهمت الحق من هذه العبارات المكدرة المردودة
والا فلا تفهم من غيرها قلت لان الوجود شرط كونه صدورا واستمرارا المهية

والمهية شرطا لكونها انصدارا واستمرارا الوجود فاذا ما موجودين متضايفين فالشيء موجود
والشيئية للشيء مع فقد احدهما ولا للاخر والوجود مادة لنفسه وصورته لنفسه ارتباطا بجبر
به والمهية مادة لنفسها وصورتها ربط الوجود بها قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس
لهن فيهما الشيء فهو مركب منهما ابدا **اقول** بعد ان ذكرت ان الشيء هو الوجود و
المهية وانه مركب منهما اذ لا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر لان كل شيء ممكن زوج
تركيبي ذكرت بعض ما يتفرع مما ذكرنا وبعض اسباب ذلك وجواب اعتراض
اورد على قولنا ان كل ممكن زوج تركيبي يعني انه مركب من مادة وصورة وهو انه اذا
قيل كل ممكن مركب من المادة والصورة يعني الوجود والمهية فالوجود نفسه ممكن فهو اذا
مركب من المادة والصورة والمهية نفسها مركبة من المادة والصورة بل والصورة
في المرآة ايضا مركبة من المادة والصورة ويلزم التسلسل والجواب ان اما عن الاول يعني
ان احدهما لا يتحقق بدون الاخر لا في اصل صدوره ولا في استمراره فلانا قد قررنا
انه لا يمكن بدون الاعتبارين اي اعتباره من ربه واعتباره من نفسه وهذا اللحاظ جار
معتبر في صدور الشيء واستمراره لانه متقوم بفعله قيام صدور في البقاء كما ترى من
تقوم النور بالمنير والصورة في المرآة بالمقابلة وانما تقوم احدهما بالاخر وانه لا يمكن
ان يكون المخلوق بسيطا مطلقا لان المخلوق لما لزم ايجاده الفعل والانفعال وهما
متضادان لان الفعل من الفاعل والانفعال من المفعول والفعل نازل من العالي على
السافل والانفعال بالتكون من السفل الى العلو والفعل جهة الفناء الذي هو المبقي
والانفعال جهة البقاء الذي هو الفناء والفعل منشأ الفقر الذي هو الاستغناء
والانفعال منشأ الغنى الاستغناء الذي هو الفقر والفعل مبدأ الموافقة والطاعة
والانفعال مبدأ المخالفة والمعصية قيام الشيء المحدث بدون ما لا يتحقق الا به من
نحو ما ذكرنا اذ البساطة تنافي اختلاف الجهتين التين لا ينفك الحادث عنهما ولو شاء الله

شيئا كان ما شاء ولكنه بطور فوق طوره ما تدركه العقول والى عدم ايجاد بسيط والى
امكانه في مشيته انه اشار رضاه بقوله ان الله يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره
للذي اراد من الدلالة عليه الخ واما ان كل واحد منهما مركب من المادة والصورة حتى الصورة
في المرآت مركبة من المادة والصورة فلانا قلنا ان كل واحد منهما لا تقوم بدون الاخر
فاذا اعتبرنا الوجود نفسه ليتحقق التعبير عنه وفي المفهوم وفي الذهن كانت مادته نفسه
وصورته انضمام المهية اليه واما في التعبير عنه فلانك تقول في وجود ولتظهر انيته بازاءه
وهي المهية فلانها لازمة له لا يمكن عنه اذا اعتبر له اعتبار من نفسه لانه هو المهية نفسها
كذلك كانت مادتها نفسها وصورتها ربط الوجود بها بمعنى انها اذا ذكرت في العبارة
عنها وفي مفهومها وفي الذهن لزمها نوع وجود ما تلبسه وتظهر به في محل ما ذكرت به
وما ذكرت به هيئة لها فهو صورتها وفي التاويل هو لباس لهن فان هذا في تاويله من
والتمثيل به على حد ما ذكرنا في امر الوجود والمهية والاصل في الاسباب والمسببات
اذا ترامت صعودا ونزولا انتهت الى التضايف والتساوق في الظهور فينقطع
الترامي المذكور لانه اذا فقد احدهما فقد الاخر واذا وجد احدهما وجد الاخر هذا في الشئ
التام المركب منهما فانه انما يكون الوجود مادة والمهية صورة ما داما موجودين متضايفين
يلحظ احدهما مع الاخر في الشئ المركب منهما واذا اعتبر احدهما كان مادة نفسه ولزوم
الاخر له صورته كما قلنا واذا جرد في الذهن عن الترابط بينهما كان تصور الوجود وحده
او المهية وحدها كان كل واحد منهما مادة نفسه وصورته هيئة ذهن المتصور ولونه و
صقالته ومثل هذا اسم الصورة في المرآت من عرف احدهما عرف الاخر ومن جهله جهل
الاخر فمادة الصورة في المرآة صورة المقابل المنفصل اعني ظل صورته اللازمة له
وصورتها هيئة المرآة في الاستقامة والاعوجاج ولونها في البياض والسواد و
صقالتها في الصفاء والكدورة فلم يكن شئ من الممكنات الا وهو مركب من المادة والصورة

والمادة

والمادة هي الوجود والصورة هي الماهية فمن كان بغير هذا من المؤمنين فسئل الله
ان يصلح وجدانه بعرفه مذهب سادته قلت فالوجود جهة فقره الى الله تعالى و
هو جهة استغنائه والمهية جهة استغنائه وهي جهة فقره فافتقاره استغناء ووجود
استغنائه فقر وعدم فنظره بالفؤاد حق وبالقلب حقيقة ونظره بالتراب بكر وبالنفس
تراب وذلك لان الوجود متقوم بالوجود المتقوم بالحق والماهية متقومة بالوجود نفسه
من دون الوجود المتقوم بالحق وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله اقول
الوجود له معنيان احدهما الوجود الجنسي وهو الذي يؤخذ منه حصة انضاف اليه الصورة
النوعية اعني الماهية حصة فيتكون منه ومن حصة الصورة النوعية مادة نوعية كالمداد
المركب من الزاج والعفص ويسمى هذا الوجود الاول وهذه الماهية المهية الاولى والمتكون
منهما الخلق الاول واذا اخذ من هذا المتكون حصة من هذا الخلق الاول الذي ربما تطلق
عليه الوجود الثاني وحصة من الصورة الشخصية يكون منهما الشيء الشخصي او النوعي
الاضافي او الجنسي الاضافي كل في مقامه ويسمى هذا الذي اخذ منه حصة هي مادة
للشخص بالوجود الثاني والذي اخذ منه حصة الصورة بالمهية الثانية والمتكون
منهما الخلق الثاني وثانيهما ان الشيء سواء كان شخصيا ام نوعيا ام جنسيا ان لوحظ
انه نور الله واثر صنع الله فهو وجود ولهذا يعرف به الله كما قال امير المؤمنين من
عرف نفسه فقد عرف ربه وان لوحظ انه فهو مهية وظلمة لا يجوز ان يعرف الله
سبحانه والا لوقع التشبيه فالوجود حقيقة انه نور الله واثر فعل الله لانه حقيقة الشيء
من ربه سواء كان في الخلق الاول ام الخلق الثاني وهو معنى قولنا فالوجود جهة فقره الى
الله تعالى لانه كالنور ليس له هوية الا ظهور المنير به واذا اعتبرت افتقاره الى الله سبحانه
بحيث لا يجد نفسه كان هو جهة استغنائه يعني عن سببه بانه لقوة قابليته لفعله
حتى انه لم يشهد له انية كالنور السراج فانه نور بالسراج وظلمة بنفسه والمهية جهة

فلا يمحى وسواد ليكون الجرم لطيف ليسهل حكه لو احتيج اليه وبلطف المداد مع زيادة قسوة
وزاج ليحصل بحرقة للعفص سواد ويزيد المداد ثباتا وعفص ليحرق فيحصل منه مع الزاج
سواد قار وملح ليقطع لزوجته فيعينه على الجريان وصبر بكسر الباء ليمنع الذباب بمرارته
ونبات ليكون براقا وآس ليكون شديد الجريان والوجود تؤخذ منه حصة لخلق
الانواع من الكلي ولخلق الافراد من النوعي فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف
والاسم الوضيع ما دام لم تكتب به سواء كان من الدوات ام في القلم كذلك الوجود المذكور
صالح وان يكون لمادة الانسان الشريف اذا ضم اليه طينته اجابته المحسن وللمنافق
الوضيع اذا ضم اليه طينته عدم اجابته وانكاره السوى والمراد بالطينة التي اشرنا
اليها الطينة المذكورة في الاخبار وهي صورة اجابته وانكاره ومنها داعي الخير اذا
كانت مجيبة ومنها داعي الشر اذا كانت منكرة ولهذا قلنا وانما تميز منهما الصورة
الثانية في الخلق الثاني مثل الكتابة التي بها تميز الحصص الماخوذة من المداد وبهيئاتها
اللاحقة لها وكذلك الحصص الماخوذة من الوجود المشار اليه اعني الهيولى المركبة من الوجود
والمهية فان الحصص الماخوذة منها تميز بما لحقها من الهيئات كما تميز الكافر من المؤمن
بالمشخصات التي هي المهية الثانية فان الله سبحانه يقول كان الناس امة واحدة
فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين الاية قلت فسئلهم بعلمه بهم حين سئلوه
ان يسئلهم فقال الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم فقالوا باجمعهم بلى منهم من
قالها مصدقا بلسانه وقلبه عن علم كما قال تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون فخلقهم
من صورة التصديق والمعرفة وهي الصورة الانسانية وهي هيكل التوحيد وهي
من فلك البروج وهم المرسلون والانبياء والصديقون والشهداء والصالحون
اقول فسئلهم بايجاده بعلمه الامكاني قبل سؤالهم باحتياجهم بقوابلهم حين
السؤال اي حين سئلوه بقوابلهم ان يوجدهم وهو قوله ان يسئلهم فقال الست

بربكم لايجاد جسده ومحمد ص نبيكم لايجاد نفسه وعلي ع وليكم لايجاد عقله فقالوا باجمعهم يعني
لخلق بلا منهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه فحين صدق بلسانه خلق جسده وحين
صدق بخياله ونفسه خلق نفسه وحين صدق بعقله خلق قلبه اذ الشيء انما يخلق
بقوله حين يخلق لا قبله ولا بعده ثم دعاهم كما دعاهم اولا فقال الست بربكم فشهدوا
لا اله الا الله هو ومحمد ص نبيكم فشهدوا ان محمدا ص رسول الله نبيكم وعلي ع وليكم فشهدوا
ان عليا ولي الله وذلك بامتثالهم في المراتب الثلث فكانت الدعوة الاولى بحكم
ما بالقوة والدعوة الثانية بحكم ما بالفعل ولا شك ان ما بالقوة مسبوق في اصل
الكون بما بالفعل كالسنبلة فان الحبة في الاخضر بالقوة ثم تكون في السنبلة بالفعل
ولا شك ان الحبة الموجودة في العود الاخضر بالقوة مسبوقة بالحبة التي زرعت
فنبت منها العود الاخضر والسنبلة فما بالفعل سابق على ما بالقوة لان ما بالفعل
اقوى واشد مما بالقوة ولا يجوز ان يكون الفائض عن المبدأ الفياض اضعف
مما يكون بعده ومن اثره فافهم فاذا فهمت هذا فاعلم ان الوجود التشريعي روح الوجود
التكويني لتوقف الايجاد على القبول والقبول تشريعي يترتب عليه التكويني فخلق
سبحانه المجيبين باجابتهم المسابقة لكونهم عن علم بما اجابوا به وبصيرة قال الله عز
وجل ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون
فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة وهذه الصورة هي الصورة الانسانية التي
هي هيكل التوحيد وذلك لان هذه الصورة من خطوط تحددت وتصورت
خط التوحيد وخط العقل وخط العلم وخط العمل وخط التقوى وخط الطاعة
وخط الرضا بقضاء الله وقدره وامثال هذا من حدود الخير وصاحب هذه الصورة
انسان موحد مؤمن عامل بعلمه بعلمه مطيع لربه وهم المرسلون والانبياء والصديقون
والشهداء والصالحون وانما كان لهم الصنع الجميل لان الله سبحانه حين فرق الحصص

المادية من الوجود جعلهم صالحين لقبول الخير والشر وهو قول الصادق عليه السلام حين سئل كيف اجابوا
وهم ذر فقال عليه السلام جعل فيهم ما اذا سئلوا اجابوا والمراد بهذا المجعول هو الصلوح للخير
والشر والتمكين من فعل ذلك بما جعل لهم من الاستطاعة والقدرة والالة وتخلية
السرب ثم كشف لهم عن الكتاب الاعلى وهي الصورة المنقوشة في عليين وعليون
اعلى الجنة وهو باطن فلك البروج كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما
عليون كتاب مرقوم وذلك الصورة صورة الطاعات وصورة العلم وصورة
الصلوة الصحيحة وصورة الزكوة وصورة الصيام وصورة الحج وصورة الايمان و
صورة التسليم وصورة الرضا بالقضاء الى وما اشبه ذلك من صور الاجابة بالطاعات
ثم كشف لهم عن الكتاب الاسفل اعني الصور المنقوشة في سجين وهي الصخرة تحت
الارض التي ذكرها لقمان وهي ظاهر الثرى الذي تحت الظلمة التي تحت جهنم كلا ان
كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم وهذه الصور صور المعاصي
وهي صورة الجهل وصورة ترك الصلوة وصورة الصلوة الباطلة كصلوة المرائي
وصورة منع الزكوة وافطار شهر رمضان عمدا للمقيم وصورة ترك الحج مع الاستطاعة
وصورة الجحود والالحاد والانكار وصورة الاعتراض وصورة عدم الرضا وما اشبه
ذلك فاوحى اليهم باعتباري اني ادعوكم الى النجاة فمن اطاعني البتة صورة اجابته
من التي رضيتها وجعلتها صور محبتي ورضاي التي بها يصل الى رضواني ويسكن في جناني
ومن عصاني ولم يجب دعوتي البتة صورة جحوده وانكاره واستهزائه واستكباره
من صور معصيتي وسخطي التي بها يصل الى دار غضبي جهنم فلما دعاهم سبق السابقون
الى الاجابة ظاهرا او باطنا فخلق كل واحد من المجيبين باجابته الى الدعوة وتفاضلوا
بنسبة مراتبهم في السبق الى الاجابة ومن لم يجب خلقه من صورة عدم قبوله واعطى كل
ذي حق حقه فتمت كلمة الحسنى على المجيبين بما اجابوا من العلم والعمل قلت ومنهم

من قالها بلسانه وقلبه منكر مكذب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب والانكار و
الجحود وهي الصورة الحيوانية الشيطانية وهم الكافرون والمنافقون واتباعهم
ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه وهي من طينة خبال وهي سجين وانما كانت في الدنيا
صورهم صورة الانسان لاجابتهم باللسان الذي هو ادنى وفي الاخرة تسلب منهم وتظهر
صورهم الحقيقية التابعة للقلب اقول من قالها اي الاجابة بلسانه خلق ظاهره
في الدنيا على الصورة الانسانية لاجابته بلسانه الذي يدل على ظاهره واما قلبه فانه منكر
لما اجاب به مكذب فخلقهم في مواطنهم بصورة التكذيب والانكار والجحود و
هي الصورة الحيوانية الشيطانية لان حدودها التي تقومت بها كما ذكرنا قبل هذا
تتقوم بها بحد الجحود وحد الانكار وحد ترك الصلوة وحد ترك الزكوة وحد ترك
الصوم وحد ترك الحج وما اشبه ذلك وهؤلاء هم الكافرون والمنافقون والمشركون
وكل من انكر الحق من الاولين والاخرين واتباعهم ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه من
الاتباع لان المتبوعين لا يكون ممن لا تبين له الهدى منهم فلا نريد بالتقليد الا
الاتباع اذ منهم من لا تبين له الهدى وهم من اهل القسم الثالث كما يأتي وهذه الصورة
التي خلق فيها هؤلاء اعني اهل القسم الثاني وهم الكافرون والمنافقون والمشركون
واتباعهم الذين تبين لهم الهدى هي طينة خبال وهي سجين التي يكتب فيها اعمال الفجار و
هي امثالهم في اعمالهم ومعنى كون كتاب الفجار في سجين انهم اذا عمل احدهم شيئا من
المعاصي في السوق مثلا فانك اذا شاهدته لا تزال صورته ومثاله في غيب ذلك
المكان من السوق ووقته قائما كلما التفت بخيالك الى ذلك المكان وذلك
الوقت رأيت بخيالك صورة ذلك العامل للمعصية ومثاله عاملا بتلك المعصية
ابدا ولو رأيت آخر في ذلك المكان ووقته او قبله او بعده عاملا بشيء من الطاعات
فانك كلما التفت بخيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت رأيت مثال ذلك

الاخر بعمل تلك الطاعة في غيب ذلك الوقت وذلك المكان ومثال عامل المعصية
في غيب ذلك الوقت وذلك المكان الذي هو السوق هو من سجين يعني ان المكان
الذي فيه مثال المعصية من غيب السوق هو مكان من السجين الذي هو كتاب الفجار
والمكان الذي فيه مثقال مقابل الطاعة من غيب السوق هو مكان من عليين الذي هو
كتاب الابرار فالاول هو تحت الظلمة التي هي تحت جهنم التي هي تحت العقيم التي هي
تحت البحر الذي هو تحت الحوت الذي هو تحت الثور الذي هو تحت سجين اعني الصخرة
التي قال لقمان فيها فتكن في صخرة او في السموات وفي الارض فهذا الكتاب اصله
في الثرى ووجهه في سجين والثاني اعني المكان الذي فيه مثال عامل الطاعة فوق
الطبيعة التي هي فوق المادة التي هي فوق المثال الذي هو فوق الجسم الذي هو فوق
المحدد للجهات الذي هو فوق عليين اعني باطن فلك البروج فهذا الكتاب اصله
في اللوح المحفوظ ووجهه في فلك البروج وانت قد رايتهما في مكان واحد من
السوق هذا عامل فيه بالمعصية وهذا عامل فيه بالطاعة واذا التفت بخيالك
رايت المثالين في مكان واحد وفي الحقيقة مثال عامل المعصية في سجين تحت الملك
الحامل للارض السابقة وبينك وبينه اربعة الاف سنة وخمسمائة سنة ومثال عامل
الطاعة في عليين فوق فلك البروج وبينك وبينه ثمانية الاف سنة وانما كانت
في الدنيا صور المنافقين والكفار صورا للانسان لانهم اجابوا بالسنتهم خاصة
التي هي اداة في الات المدارك والتبليغ فاذا كان يوم القيمة انتقل الخلق عن
الدنيا تخلف عنهم ما ينسب اليها فتسلب عنهم العود الانسانية وتظهر صورهم
الحقيقية التي هم عليها في نفس الامر وفي الواقع لان كل شيء يرجع الى اصله وهؤلاء
اعني الكفار والمنافقين الذين انكروا من بعد ما تعين لهم الهدى حين قال لهم
الست بربكم قالوا بلى فخلق صورهم الظاهرة من صورة الاجابة وهي الصورة الانسانية

الظاهرية وحين قال لهم ومحمد ص نبيكم سكتوا حيث ظنوا انه ص ما اراد بذلك خصوص
طاعته بل انتقل منها الى طاعة رسوله والرسول له ولاية ما الا انه مبلغ فيرجع
امره وطاعته الى الخالق سبحانه لكن لم تنفصل كما حكى الله سبحانه في كتابه يريد ان يتفضل
عليكم فسكتوا ليعلموا ما يستقر طلبه عليه فان انتهى الى المبلغ ربما يهون الامر عليهم
فيتداركوا الاجابة وان تعدى طلبه الى اعظم من ذلك انكروا الكل لانه يكون اسهل
من ان يكون بعد الاقرار بالكل فلما قال لهم وعلي ع وليكم انكروا وقالوا قد رضينا
بما طلب منا اولا حتى توصل به الى ان يولي علينا من يعجب بنا ما يراه فينا من الراي و
نحن لا نرضى بذلك ابدا فحكم عليهم بانكارهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم **قلت**
ومنهم من قالها بلسانه وقلبه واقف لم يقروا ولم يجحدوا وهؤلاء خلقهم الله تعالى من
الصورة الانسانية ظاهر الاقرار السنتهم ولم يخلق بواطنهم حتى يقروا او يجحدوا
فخلقهم من حالهم وهم مختلفون منهم في الدنيا ومنهم في البرزخ ومنهم في الاخرة
فمن خلق باطنه انسانا دخل الجنة ومن خلق غير ذلك دخل النار **اقول** هؤلاء هم
القسم الثالث وهم الذين لم يقروا ولم يجحدوا سواء اجابوا من غير معرفة بالكل ام
اجابوا بالبعض من غير معرفة الا انهم مجتمعون على وقف قلوبهم وهؤلاء عرضت لهم
موانع في طينتهم وعوارضها الذاتية والفعلية والنسبية وهذه العوارض تختلف
في الشدة والضعف فمنهم من موانعه ضعيفة فتضمحل في الدنيا فيقر في الدنيا
ويلحق بالسابقين او ينكر في الدنيا ويلحق باضدادهم ومنهم من موانعه متوسطة
في القوة والضعف فيقر بقلبه في البرزخ او ينكر ويلحق كل بنوعه ومنهم من موانعه
شديدة فينتهي الى يوم القيمة حتى تاخذ الارض ما فيه من موانعه مع ما تعلقت به
من الاجسام الظاهرية والتعليمية فيتجدد له الخطاب التكليفي بمعنى انه يقع عليه
لا بمعنى انه انقطع واضمحل ثم حدث بل لانه بقي بعد انقطاع المكلفين على انبعاثه

فلم يظهر لعدم وجود مظهر يتعلق به فلما قامت القيمة ووجد المكلفون وهم الذين لم يتعلق
الخطاب الا بظواهرهم اذ لا بواطن لهم حينئذ وزالت عنهم الحجب المانعة وقع عليهم
الخطاب الذي لم تظهر صورته في الدنيا لعدم وجود القابل ولوجود المانع فلما زال المانع
وجد القابل ولما وجد القابل وجد المقبول فاما مؤمن واما كافر وقولي فخلقهم من حالهم
اي خلقهم من الحال التي وقع عليهم فيها السؤال وهي اجابتهم بالسنتهم لاضطرارهم
الى الايجاد فاذا كان يوم القيمة واجاب منهم احد بقلبه خلق الله باطنه باجابته انسانا
فكان مع المؤمنين فدخل الجنة ومن انكر منهم خلق الله باطنه بانكاره شيطانا وحيوانا
فكان مع الكافرين فدخل النار قلت فهذه الصورة التي خلقت من الاجابة او
الانكار هي الطينة وهي الام التي يسعد في بطنها من سعد ويشقى في بطنها من شقي و
ذلك بعد ان اعلمهم بالطينة الطيبة التي هي الاجابة والطينة الخبيثة التي هي الانكار
وانه سبحانه لا يخلقهم الا على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم
اقول ان الصورة التي خلقهم فيها ومنها وعليها هي الطينة التي خلق الله تعالى
المسؤلين منها فالاجابة لدعوة الله عز وجل هي الطينة الطيبة التي خلق المؤمنين
منها واقامهم فيها واقرهم عليها والانكار لما دعى اليه هو الطينة الخبيثة التي خلق
الكافرين منها واقامهم فيها المجيبين لها واقرهم عليها لميلهم اليها والصورة كما تقدم
هي الام وقال عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والام هي
الصورة لانها هي صورة عمله لانه عز وجل لا يخلق الخلق الا على ما هم عليه علمهم وصفهم
وهو سبحانه يجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ولاجل انه تعالى لا يخلقهم الا على عملهم الاختياري
كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم خلقهم على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه اعني
بغير اعمالهم لما كانوا اياهم بل يكونون غيرهم لان صورهم غير صورهم بل هو صور
غيرهم فهم غيرهم كما لو خلق السعيد بصورة الشقي والشقي بصورة السعيد

لم يكن السعيد سعيدا والشقي شقيا حيث اثبت للسعيد الشقاوة وللشقي السعادة
فيمتنع الايجاد لعدم جريانه على مقتضى الحكمة والجريان عدم جريه على مقتضى الحكمة و
الصنع على غير مقتضى الحكمة انما يكون للحاجة اليه او الظلم واذا استغنيا عن الغني الحق
عز وجل لم يحسن الايجاد الا على خلقهم على ما هم عليه لا على غير ما هم عليه **قلت** ولو
لم يقبلوا وخلقهم من الانكار وجعل لهم ما جعل للمقربين لوقع التنافي في خلقهم وخلقه
اياهم لان خلقهم كما هم مناف لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين مناف
لخلقه كما هم وخلقه كما هم مناف لخلقه لهم ليس كما هم ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت
السموات والارض ومن فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون
اقول هذا من نحو ما ذكرنا قبله في البيان وان كان فرضا اخر لان الاول راجع
الى الخلق الاول وهذا الى الخلق الثاني وهو انه تعالى لو خلقهم من انكارهم وعدم قبولهم
وجعل لهم من الجزاء الوجودي والتشريعي ما جعل للمقربين من الجزائين وقع التنافي في
خلقهم المقتضي لعدم خلقهم اما لكونهم غيرهم واما لكونهم اياهم لا اياهم ووقع
التنافي ايضا في خلقه اياهم الذي هو فعله فيكون فاعلا لهم غير فاعل لهم اما كونه
فاعلا فلفرض كونه فاعلا لهم واما كونه غير فاعل لهم فلغناه عن الظلم والحاجة فلا
يصدر عنه ما يخالف الحكمة وفي خلقه اياهم اي في الصنع المتعلق بايجادهم حين
ايجادهم لان خلقهم كما هم ان يخلقهم بما اجابوا به دعوته من الانكار والجحود وهذا
مناف لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين مناف لخلقه كما هم وخلقه كما هم
مناف لخلقه ليس كما هم كما تقدم فيقع التنافي في الفعل والمفعول قال الله سبحانه
ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن يعني لو جرى فعل
الله على شهوة كل واحد لاراد شخص دوران الفلك سريعا ليذهب الليل
او النهار على حسب شئونه واراد شخص ان يلبث ليبقى الليل او النهار على حسب

شئونه واراد اخر ان يكون الاطول هو الليل والاقصر هو النهار او لا نهار اصلا و
اراد اخر بالعكس واراد شخص ان يمطر الارض وينبت النهار واراد عدوه العكس ف
فتفسد السموات والارض ولو اراد شخص ان يضعف ضده وعدوه او يهلكانه
واراد ان يضعف هو او يهلك فيفسد من فيهن لانه ان اتبع التكوين وما يتوقف
الحق عليه ارادة واحد دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح وان اتبع ارادات جميع
الخلق وهي مختلفة لزم ما ذكرنا وامثاله فرد سبحانه تعالى عليهم بما فيه الحق الذي به قوامهم
وقوام نظامهم فقال بل اتيناهم بذكرهم اي بما ذكرناهم او بما ذكروناه من سؤال
قوابلهم من كونهم مذكورين بما هم عليه او ذاكرين لما هم عليه يعني اتيناهم بما هم عليه
من التكوينات الوجودية وتشريعاتها ومن التشريعات الكونية ووجوداتها فهم
عن ذكرهم اي عن ذكرنا اياهم بما هم عليه وما يقتضي من التكاليف وعن ذكرهم ايانا
بسؤالنا بقوابلهم لما عليه وما يقتضيه ذلك من التكاليف وعن شرفهم وتشريفنا
اياهم بما فيه نجاتهم مما يكرهون وفوزهم بما يريدون ويطلبونه ولكنهم لا يعلمونه
معرضون عن ذكرنا لهم بما هم عليه مما فيه فوزهم بما يحبون وعن ذكرهم انفسهم
بما يشتهون وهم لا يعلمونه لانهم يشتهون ما تشتهي انفسهم والذي تشتهي
انفسهم على الحقيقة هو ما اتيناهم به وذكرناهم به واما ما يشتهون الان ليس
شهوة لانفسهم في نفس الامر وانما زين لهم حتى توهموا انه مطلوب حسن وهو قبيح
انظر مثلا الى الزنا فانه في نفس الامر ليس حسنا بل هو قبيح واذا اردت ان تعرف
قبحه فافرض وقوعه من الاجنبي باحد من محارمك لتعرف قبحه وفي الاية اسرار يطول في
ذكرها الكلام قلت فهذا هو الخلق الثاني تحت النور الاخضر في عالم الاظلة
في ورق الاس فكانوا في الذر كما قال سبحانه للجنة ولا ابالي وللنار ولا ابالي
ثم كسرهم في النور الاحمر وهو معنى قوله ثم رجعهم الى الطين اي الى طين الطبيعة

اقول يعني ان ما تقدم من ذكر الست بربكم الى اخره هو الخلق الثاني وهو الخلق
الذي البسهم فيه صور الشخصية التي تمايزوا بها وتميزوا الان لخلق الاول الذي هو الم
المادة والصورة النوعيان اللذان هما بمنزلة المداد والكتابة فيه الصعب تكليف
تشريعي وجودي والخلق مكلفون به ولكنه في المبادي يخفى على اذهان المكلفين ادراكه
فوجب ان يخفى عليهم التكليف به والا لكان عندهم تكليفا بما لا يطاق ولكنه تعا
حيث اجرى حكمته باخفائه لانه من المبادي الوجودية اخفى التكليف المترتب عليه و
اذا كشف للمكلفين عن بصائرهم الاغطية وجدوا الطينة اي الصورة ووجدوا
الرسل عليهم تترى بتلك التكاليف ويجري عليهم ما لهم وعليهم وما ربك بظلام للعبيد
ثم اخذ من الخلق الاول للخلق الثاني حصصا متساوية في الصلوح للاجابة والانكار
فامرها ونهاها فخلقهم بذلك الامر والنهي فيما شاء وهذا هو الخلق الثاني وقد كانت الخلايق
المكلفون تحت النور الاخضر والنور الاخضر هو اللوح المحفوظ والنفس الكلية وهي سدرة
المنتهى وشجرة طوبى والخلايق اوراقها والاوراق تحت الشجرة في الرتبة فهذا معنى
كونهم تحت النور الاخضر لانه هو الشجرة وهم الاوراق في عالم الاظلة كما ترى ظلال في
الشمس في ورق الاس لانهم قبل ان يشملهم التكليف اوراق في النور الاصفر و
هو الروح الكلية على هيئة ورق الاس وذلك لانهم صلحوا باعتبار تساوي جهاتهم
وتوجهاتهم اي كل جهة وهذا في النور الابيض الذي هو في اول الدهر وهو العقل
الكلي فلما نزلوا الى النور الاصفر كانت اعاليهم متوجهة الى العقل في الجهة العليا
واسافلهم مرتبطة بالنور الاصفر والروح الكلية فكانت اعاليهم الطف وارق
من اسافلهم لقربها من العقل والنور الابيض واسافلهم اغلظ واكثف لقربها من النور
الاصفر الذي هو الروح فانجذبت اعاليها الى العالي واسافلها متعلقة بالاسفل
فاستدت كالاوراق فكانت اعاليها ارق واقبل للطافتها ورقتها وكانت

جهات وجوههم الى مبدء لا جهة له توجهوا اليه من كل جهة فكانوا على هيئة الدايرة تساوى ح

اسافلها اغرض وانضغط لكثافتها وغلظها فكانت في هيئتها اشبه الاشياء بورق
الآس المعروف فاطلقوا عليها ورق الآس فلما نزلت الى رتبة النفس ثم تمازجت
تحت النفس وقوله فكانوا في الذر يعني بعد ان قال لهم الست بربكم ومحمد نبيكم
وعلي وليكم بعد النور الاخضر يعني اللوح لانه هو الشجرة وهم اوراقها فحقت عليهم
الكلمة فقال للمجيبين الجنة ولا ابالي وقال للمنكرين للنار ولا ابالي اي خلقت
اهل الجنة باجابتهم للجنة ولا ابالي بعد ان قبلوا ما دعوتهم اليه مختارين وخلقت
اهل النار بانكارهم للنار ولا ابالي بعد ان انكروا ما دعوتهم اليه مختارين ثم كسرهم
في النور الاحمر في مدة اربعمائة سنة بعد ما جاءهم الخطاب بالست بربكم في خمسين الف
سنة والنور الاحمر نور الطبيعة لانهم بعد ان ثم خلق صورهم في الخمسين الف سنة
تمايزت اجزائهم فكان ابيض الشخص منهم غير اسوده ورطبه غير يابسه وحاره غير بارده
فلما كلفهم واجاب من اجاب وانكر من انكر كسرهم في النور الاحمر يعني اذابهم فكانوا طينا
صلصالا وطبيعة ذائبة قد تساوت منه الاجزاء كلها على طبيعة واحدة حارة و
باردة ويابسة ورطبة لذوبانها وامتزاج بعضها في بعض في مدة اربعمائة سنة
لانه تعالى خلقهم من عشر قبضات وكل قبضة يتم كسرها في اربعين سنة في اربعة ادوار
كل دورة في عشر سنين لانتساب كل دور الى العشر فصار لكل دور نسبة الى رتبة
من الوجود اشتملت على الفصول الاربعة مثالها واحد من القبضات هو الفلك من محدد
الجهات وتمت تلك القبضة في اربعة ادوار دور عناصرها ودور معادنها ودور
نباتها ودور حيوانها وكل دور من هذه الاربعة ينسب الى كل قبضة من القبضات
العشر برتبة من مراتب الوجود والرتبة يتم في الفصول الاربعة فيكون سنة فكل دور
له سنة في نسبته الى كل قبضة فله عشر سنين فتتم قبضة الفلك في اربعين سنة
اذا اردت تحليل ادوارها الاربعة من القبضات العشر فيكون جميع تحليل الشخص

الواحد

الفائدة الثامنة

الواحد الجوهري بعد تركيبه تحت النور الاخضر وتكليفه في عالم الذر اربعمائة سنة
حتى تكون تلك الجواهر المتمايزة المتشخصة طينا صلصالا او حما مسنونا تبارك الله
احسن الخالقين وهذا الطين هو طين الطبيعة الذي يجد ويكون مادة لا الطين
الذي وردت الاخبار فيه انه منشأ السعادة والشقاوة لان المراد به الصورة
التي هي صورة الاجابة وصورة الانكار حين قال تعالى الست بربكم فاخبارهم الطينة
التي وردت وحصل فيها لكثير من الناس الاشكال واردة في الطينة التي هي صورة
الاجابة والانكار قلت الفائدة الثامنة كل شيء لا ايجاد دون وقته لانه لا يوجد
الا فيه ولا ذكر له قبل ذلك وكل ذي وقت فوقته مساوق لمكانه وكونه لان الوقت
والمكان والكون متساوقة اذ كل واحد شرط للاخر وكذا باقي المعينات والمشخصات
فيلزمها التضايف كالمشية والسرمد وكل الامكان وكالعقل الاول والدهر و
كل الممكن وكالجسم والزمان والمكان اقول في هذه الفائدة اشرنا الى اجزاء
المحدث على جهة الاجمال فان منها ما هو اجزاء للمادة ومنها ما هو اجزاء للصورة
واشرنا الى المجملات تفصل كل شيء من هذا النوع لمن عرف ما ذكرنا فقولنا كل شيء
لا ايجاد دون وقته فيه اشارة الى بيان اجزاء الصورة سواء كانت الاولى النوعية
ام الثانية الشخصية يعني ان الشيء من مقومات وجوده الوقت لانه حد من حدود الكم
التي هي قبوله للايجاد ولانه لو وجد قبله او بعده لما كان وقتا له ولما كان موقتا
او لم يوجد في غيره وما لم يكن موقتا ليس مصنوعا اذ المصنوع لم يكن قبل الصنع
شيئا واذا اخذ فاعله في صنعه كان في وقت لا محالة فالشيء لا يوجد الا في
وقته واذا كان كذلك لم يجز ان يجري له ذكر قبل ذلك لاستلزام الذكر الوجود
فاما ان يكون الذكر في وقت وباقي الكلام المتقدم وعلى كونه لا يوجد الا في
وقته يجب ان يكون مساوقا لكونه اي وجوده ومكانه والكلام في المكان كالكلام

فی الوقت وکل واحد من الثلثة لازم للاخرین ومساوق لهما حیث کان کل واحد شرطا
للاخرین وباقی المشخصات کالکم والکیف والجهة والرتبة والوضع والنسبة
والاذن والاجل والکتاب وما اشبه ذلک مثل الوقت والمکان فی کونهما
شرطا ومشروطا فیلزمها ما ذکرنا فی الوقت والمکان ویلزم الکل التضایف
والتساوق وهو معنی المعیة وذلک کالمشیة والسرمد الذی هو وقت المشیة ومعناه
الوقت المتناهی عند الواجب وغیر متناه عندنا الغیر المتناهی لا الوقت الممتد
بین الازل والابد کما ذهب الیه اکثر المتکلمین فانه باطل اذ لیس بین الازل والابد
~~کما ذهب الیه اکثر المتکلمین~~ امتداد لان الازل هو الابد ولیس بین الشیء ونفسه
امتداد ولکل الامکان مکان المشیة وانما قلنا کل الامکان لان الامکان منه ما لیس
له الکون ویستغنی عنها ومنه ما لا یستغنی عنها ومنه ما لم یلبس وکلها متعلق المشیة ومحلها
والمراد بالمشیة ما هو اعم من الامکانیة والکونیة لانها لیست اثنتین وانما هی واحدة
تعلقت بالامکان وتقومت به وقد تتعلق بالاکوان واذا تعلقت بالاکوان
لم تخرج عن تعلقها بالامکان فلذا قلنا کالمشیة والسرمد وکل الامکان بمعنی ما لیس
وما لم یلبس وما نزع فیکون المراد ان المشیة یلزمها الوقت والمکان لانهما کونان
لها وهی مقومة لهما واحدهما متقوم للاخر فیلزم الثلثة التساوق والتضایف کما
مر وکالعقل الاول اعنی العقل الکلی لا انا لا نقول بالعقول العشرة بل المراد عقل
الکل والدهر وکل الممکن فان هذه الثلثة والله متساوقة کل واحد متقوم بالاخر کما
مر واردنا بکل الممکن ان الممکنات المکونات کلها محل العقل ومتقومة به والدهر
وقته کذلک ومعنی کون الممکنات کلها متقومة به انه وجه الامر الذی به قام کل
شیء کما قال تعالی ومن ایاته ان تقوم السماء والارض بامره وقال فی الدعاء کل شیء
سواک قام بامرک وکالجسم والزمان والمکان فان کل واحد منها شرط التقوم

الاول

الاخرين فتلزمهما المساوقة والمعية ومن قال بان الاجسام لا يمكن ان توجد الا بعد
وجود المكان والزمان قبلها فقد جهل حقايقهما اذ لو وجد الزمان قبل الاجسام لما جاز
ان يكون ظرف لا حال فيه وكذا المكان وقبل الاجسام ليس الا المجردات فان كانت
حالة فيهما كانا ظرفين لها ولم يكونا ظرفين للاجسام وان لم يكونا ظرفين للمجردات
وكانا موجودين قبل الاجسام كانا فارغين وذلك ممتنع اذ كونهما ظرفين
للمجردات ممتنع اذ لا يشغلهما المجردات وكونهما فارغين ايضا ممتنع اذ الظرف لا
يوجد فارغا فيلزم الخلاء في المكان وفي الزمان اما في المكان فظاهر واما في الزمان
فلان الزمان ظرف لامتداد الحال فيه واذا لم يحل فيه شيء لم يكن ظرف لامتداد نفسه
فافهم **قلت** مراتب المشية كما مر اربع والسرمد والامكان يكون كل واحد منهما
في كل مرتبة من الاربع بنسبتها فللرحمة بالسرمد والامكان رتبة الذات من الشجرة
وللالف بهما رتبة الاصل من الشجرة وللسحاب المزجى اي الحروف بهما رتبة الفرع
من الشجرة وللسحاب المتراكم اي الكلمة بهما رتبة الكل من الشجرة **اقول** مراتب
المشية كما مر اربع النقطة والالف والحروف والكلمة التامة وظرفاها السرمد
والامكان يكونان في كل مرتبة بنسبتها كالزمان والمكان يكونان في الاجسام في
كل مرتبة بنسبتها فمكان محدد الجهات وزمانه لطيفان جدا يكادان يلحقان
بعالم المثال لان الحال فيهما هو محدد الجهات كك ومكان البروج وزمانه دون
كونهما ظرفين لفلك البروج وكك وهما في العناصر دون كونهما ظرفين للسموات
السبع كك يكادان تحققا فبان التحقيق وفي اللطافة والرقة ما لا يكاد يوجد
الى معرفته طريق وهما في الالف المسمى بالنفس الرحماني الاولي وبالالف الاول و
الرياح دون كونهما ظرفين للنقطة التي هي الرحمة في اللطافة والرقة والتحقق و
وهما في الحروف دون كونهما ظرفين للالف المسمى بالنفس الرحماني وبالرياح كك

وهما في الكلمة الكلية دون كونهما ظرفين للحروف كك واعلم انك اذا اردت
تصور مراتب الاربع التي نسبها الى المشية مع ما هي عليه من الوحدة والبساطة
فاعتبر الشجرة مع انها واحدة فان لها اربع مراتب رتبة الذات ورتبة الاصل و
رتبة الفرع ورتبة الكل فاذا قابلت المشية بها عرفت معنى المراتب فللرحمة التي هي
النقطة وهي اول مراتب المشية في اعتبار الفؤاد بالسرمد والامكان اي فللرحمة من
النسبة التمثيلية بالسرمد والامكان مصحوبة لها لكونهما ظرفين لها ومقومين
لها لانهما حدود قابليتها لايجادها بنفسها نسبة رتبة ذات الشجرة من الشجرة
والالف بهما في نسبة رتبة الى المشية نسبة رتبة الاصل اي اصل الشجرة من
الشجرة وللسحاب المزجي بهما اعني الحروف في نسبة رتبتها الى المشية نسبة رتبة
فرع الشجرة من الشجرة وللسحاب المتراكم بهما اي الكلمة التامة بعد تكونها بنفسها
من الحروف التي هي في رتبتها الى المشية نسبة رتبة كل الشجرة من الشجرة ونسبة
كل مرتبة من السرمد والامكان نسبة الى كل رتبة منها نسبة كل منهما الى كلها قلت
فنسبة السرمد والامكان الى المشية بجميع مراتبها نسبة الزمان والمكان الى المحدد
محدد الجهات يعني نهاية المساوقة بلا حواية غير المساوقة اذ المساوقة هي التحاذي
لا عدم مطلق الحواية اقول فنسبة السرمد والامكان الى المشية تفريع على ما
سبق وبيان له يعني ان نسبة السرمد والامكان الى المشية بجميع مراتبها الاربع
نسبة الزمان والمكان الى محدب محدد الجهات وذلك لان المشية وان اختلفت
مراتبها وتعددت في الاعتبار بالنظر الى احوال اثارها لكنها في نفسها وفي نفس
الامر في كمال البساطة الامكانية التي ليس وراءها رتبة في الامكان مطلقا بخلاف
محدد الجهات فانه وان كان بسيطا في كمال البساطة الامكانية الجسمانية الا ان
محدبه هو المجرد عن الرتبة والمكان فالمناسبة التامة انما تكون بين المشية وبين

طبه

محدب الجهات وهنه كلها والمراد من نسبة السرمد والامكان الى المشية ونسبة الزمان
والمكان الى محدب محدد الجهات هو نهاية المساوقة وكالها بلا حواية غير المساوقة
يعني ان الحواية قد يكون مع المساوقة كما قلنا فان السرمد مساوق للمشية وحاو لها
وكذا المشية مساوقة للسرمد وحاوية له وكذا الامكان بالنسبة الى كل واحد منهما و
نسبة كل منهما اليه وقد يكون الحواية حواية الظرف للمظروف كحواية الكوز للماء
وهذه حواية بلا مساوقة وهذه الحواية لم نرده فيما نحن بصدده انما نريد الحوائية التي هي
المساوقة فان المساوق للشي المتقوم به يكون حاويا له ومحويا له باعتبارين فلذا
قلنا ان المساوقة هي التجاوي يعني ان كلا من المساوقين حاو للاخر ولا نريد مطلق
الحواية التي تكون بكون احدهما حاويا للاخر ولا عكس كالكوز فانه حاو للماء ولا عكس
قلت وللعقل الاول في اكواره الاربعة بالدهر والممكن والمشية بالسرمد وا
الامكان وما لها من المساوقة والتحاوي للجسم في ادواره الاربعة بالزمان والمكان
ما ذكرنا سابقا حرفا بحرف وكذا في المساوقة اي التحاوي يعني ان الجسم حاو للزمان
والمكان لا يخرج منهما عنه شي والزمان حاو للجسم والمكان لا يخرج منهما شي عنه
والمكان حاو للجسم والزمان لا يخرج منهما عنه شي وذلك كما اشرنا اليه في المشية
وفي العقل حرفا بحرف اقول للعقل الاول يعني عقل الكل في اكواره الاربعة
والمراد بالاكوار جمع كور وهو ارادة شي على شي واصل ذلك ما قرر في العلم الطبيعي
ة لوا انه اول ما خلق الله سبحانه طبيعة الحرارة واصلها من الحركة الكونية التي هي قدرة
الله تعالى وعلة العلل في الاشياء المتحركات ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة واصلها
من السكون الكوني الذي هو قدرة الله تعالى وعلة العلل في الاشياء الساكنات
فهذا اول زوجين خلقهما تعالى كما قال الله تعالى ومن كل شي خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
ثم تحرك الحار على البارد بسر ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا فتولد

الحرارة اليبوسة وتولد من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبايع مفردات فی جسم
واحد روحانی وهو اول مزاج بسیط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها
طبيعة الحيوة والافلاك السفليات ثم استقرت الاجسام الموات الى ارواحها التی
صعدت عنها فادار الله سبحانه وتعالى الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية وامتزجت
الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الاربع وذلك انه حصل
من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة
عنصر الماء وحصل من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الارض فهذا مزاج العناصر
وهو مركب لازدواج المركبات الثلث ثم اداره الفلك الاعلى على الاسفل
دورة ثالثة فتولد النبات والحيوان البهيمي ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل
دورة رابعة فتولد الحيوان الناطق الانسانی وهو اخر المركبات واحسنها واكملها
تركيبا هذا ما قاله الحكيم محمد بن ابراهيم الصبری فی كتابه المسمى بكتاب الرحمة فی
الطب والحكمة واعلم ان ما ذكره فيه بعض الة للتعبير ونحن بصدد هذا وانما مرادنا
بيان الاكوار والادوار واعلم ان الانسان خلق من عشر قبضات تسع من
الافلاك التسعة من كل فلك قبضة وقبضة من العناصر الاربعة وكل قبضة تتم فی اربعة
ادوار دور عناصرها ودور معادنها ودور نباتها ودور حيوانها وهذا جار فی الكل
وفی كل واحد من اجزائه وجار فی الغيب والشهادة لان العبودية جوهرة كنهها الربوبية
كما تقدم فبعضهم اصطلح على تسمية الادوار الاربعة اذا كانت فی المجردات تسميتها
اكوارا وفی الاجسام تسميتها ادوارا وبعضهم فی اصطلاحه عكس التسمية ونحن
قد جرينا فی اصطلاحنا هذا على الاصطلاح الاول فلذا قلت وللعقل الاول فی اكواره
الاربعة وقلت بعد وللجسم فی ادواره الاربعة واريد باكواره الاربعة ان الله
سبحانه اول ما خلق منه ان خلق عناصره من تكوير طبايعه بعضها على بعض ثم كور

العام

العناصر فتولد منها معادنه ثم كور بعضها على بعض فتولد نباته ثم كور بعضها على بعض
فتولد حيوانه فهو من ابتداء تكوينه في هذه الاطوار الى ان تمت خلقته بالدهر والمكن اى بعضها
بعضها على نحو المساوقة لكون كل واحد شرطا للاخرين لها للمشية بالسرمد والامكان من
المساوقة التي هي التجاوى ومن الشرطية وكذلك للجسم الكل من محدب المحدد في ادواره
الاربعة دورة عناصره ودورة معادنه ودورة نباته ودورة حيوانه بالزمان والمكان له
كما مر للمشية وللعقل كما تقدم ومعنى المساوقة في الثلثة ان يكون كل واحد مع وقته و
مكانه مساوقة في الظهور لكون كل شرطا للاخرين وكذا معنى التجاوى وان يكون كل
واحد حاويا للاخر بمعنى الا يخرج شئ منه من الاخر ولا ينقص عنه فلا يتصور ظهور جزء من واحد
منها خاليا عن جزء من الاخرين وهذا في المشية وفي العقل وفي الجسم الذي هو محدب محدد
الجهات كل اسفل من الثلثة في هذا الحكم اية وعنوان لما فوقه وما فوقه ظاهر به ويجرى هذا
التجاوى في المشيات الجزئية كالكلية لانها وجه من الكلية فلها وجه من السرمد الكلي و الا
الامكان الكلي بقدرها وكذا في العقول الجزئية كالعقل الكلي لانها وجه منه فلها وجه من
الدهر والمكن بقدرها وكذا باقي الاجسام قلت اما الماء الاول الذي به حيوة العقل
وما بعده فوجهه في السرمد والامكان ووجهه في الدهر والمكن واما النفوس فانها في وسط
الدهر والمكن وهو الاظلة وبينها وبين العقل النور الاصفر وهو البرزخ بينهما وهو الارواح
وهو من الطرف الاعلى واخره النور الاحمر وجوهر الهباء اقول ان الماء الذي هو اول
صادر من المشية الكونية وهو الحقيقة المحمدية وهو الوجود والعنصر الذي منه خلق الله كل
شئ اى شعاعه وبه حي كل شئ لانه الماء وبه قوام كل شئ لانه امر الله الذي قام كل شئ قيام
تحقق يعني فيما ذكرنا فيه احتمالان هل يكون من الوجود المطلق لانه قبل العقل واول ما
خلق الله العقل يعني من الوجود المقيد ام يكون من الوجود المقيد لانه من المعقولات لا من
الافعال ودليل الاول العقل متقوم به قيام ظهور فلا يكون له تاثير الا به لانه كالحديدة

المحاة بالنار وان كانت انما يحرق بحرارة النار القائمة بها الا انها لا تقوم بنفسها من
دون الحديدة فبالحديدة تحرق الحرارة لا بنفسها فينسب الى الحديدة كثير من اوصاف
الحرارة فيكون الماء المذكور من الوجود المطلق وربما يشير قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار على نور ودليل الثاني انه من الخلق بمعنى المخلوق فلا يكون من عالم الامر كما قال تع
الا له الخلق والامر والعطف يقتضي المغايرة فيكون من الوجود المقيد لتقييده بمس النار
اي انه لا يضيء الا بمس النار وعلى كل من الاحتمالين فهو برزخ بين الفعل والمفعول
بالذات والقصد فيكون وجهه واعلاه في السرمد والامكان وهو في الدهر والممكن
من حيث الرتبة فاعلى الدهر والممكن والطفهما وارقهما ما كان للعقل منهما وان النفوس
فهي في وسط الدهر والممكن اي المتوسط منهما بين اللطافة والرقة وهو الاظل بمعنى ان
النفوس هي الاظلة لانها جواهر لطيفة كالظل في لطافته مع انه جوهر ليس قال الباقر
الانسان هو جزء مهية ذلك الجوهر اللطيف وبينه وبين العقل النور الاصفر و
هو البرزخ بينهما لان العقل هو النور الابيض والنفس هو النور الاخضر والبرزخ
هو الاصفر لان بياض العقل الذي هو ب[illegible] لما تنزل بالروح اصفر لان الروح
اول التركيب اذ هو بمنزلة المضغة في خلق الانسان والعقل كالنطفة والنفس
كالعظام اذا كسيت لحما وانشئت خلقا اخر بان ولجتها الحيوة وخضرة النفس من
اجتماع صفرة الروح مع سواد الكثرة والمشخصات من حدود القوابل والروح وان
كان برزخا الا انه اقرب الى الطرف الاعلى وانما كان من الطرف الاعلى اي لا حقا بعقل
الكل لكونه يطلق عليه غالبا لكنه قد يطلق على النفس ايضا فهو بحكم البرزخية اولى فيكون
وجهه الاعلى الى الطرف الالطف وهو في الطرف الاوسط كما مر في الاسماء الاول و
اخره اي اخر الحال في الدهر من المجردات عن المواد العنصرية والمدد الزمانية النور
الاحمر الذي هو المسمى بالطبيعة الكلية وجوهر الهباء وهو الحصص المادية المجردة لان

المراد منها قبل ارتباط الصور المثاليه بها وجوهر الهباء برزخ بين رتبة الكسر
ورتبة الصوغ وهذه الرتبه اسفل الدهر اغلظ اوقات الدهر واكثفها واشغلها
حتى ان اسفل هذه الرتبه يقارن بصفة الفعليه عالم المثال **قلت** فالكسر في
النور الاحمر والامتزاج في جوهر الهباء والعقد في المثال **اقول** فالكسر بعد
الصوغ الاول لان الاشياء لابد لها في صنعها من كسرين وصوغين فالكسر الاول
في الماء الاول عند اذابته لقبول المهية التي تسمى بالصورة النوعية والامتزاج
اي انحلال الاجزاء وكونها شيئا واحدا وتخصيصه حصصا مبهمة في العقل واول
التخلق والنمو في الروح وتمام العقد الاول والصوغ الاول في النفس والكسر
الثاني في النور الاحمر معنى الطبيعه والامتزاج والتخصيص في جوهر الهباء والعقد
في المثال وهو البرزخ وهو اول العقل والنمو وتمامه في هذه الدنيا واذا حل عليه
وعقد عقدين ثم الكسر الاجابة لدعوة الله عز وجل عند التكليف والحل الثالث
عند القائه على المعدن الناقص وذوبانه معه والعقد الثالث الذي هو غاية الغايات
ونهاية النهايات هو حصول النهايات التقدير على الكمال وهذا في الانسان
الفلسفي وفي الانسان الاوسط الناطق كسره بموته ودفنه في الارض حتى تضمحل
ولا يبقى من تركيبه الا الطينة الاصلية التي خلق منها في قبره مستديره ثم يتم عقده
يوم القيمه ويبعث حيا بحيوة قارة لا يجري عليها الموت ولا التغير وهو غاية الغايات
ونهاية النهايات وقولي والعقد في المثال اريد به اول العقد والنمو كما قلنا
في الروح لان تمام العقد في هذه الدنيا كما ذكرنا فافهم **قلت** والمثال بين
الزمان والدهر فوجهه في الدهر واسفله في الزمان اي بالعرض لتبعية الجسم فله
الجهتان الذاتيه والعرضية وبهما معا تحققت برزخيته **اقول** ان المثال برزخ
بين المجردات والماديات فله احكام البرزخ كغيره فوجهه اي الذي هو جهة تلقيه و

وهو اعلاه في الدهر الذي هو ظرف المجردات واسفله اي محل حلوله منه يعني الذي يحل
منه في المحل الجسماني وهو تعلقه بالمواد في الزمان لانه ظرف الماديات بالعرض يعني
ان كونه في الزمان بالعرض حيث ارتبط بالمادة الزمانية فجذبته الى الزمان ولولا
ذلك لم ينحط في الزمان فلعالم المثال جهة ذاتية وهي جهة تلقيه من المجردات وبها
تحقق فهي ذاتية له وجهة عرضية وهي جهة ارتباطه بالاجسام وانما كانت هذه عرضية
لانها ناشية عن فعله او عن فعل الفاعل به في المادة على الاحتمالين لانه هو ام الشيء كما هو
الصحيح عندنا والمروي عنهم عليهم السلام واب الشيء مادته او هو اب الشيء والام مادته كما قيل وبهاتين
الجهتين تحققت برزخيته وان كانت عرضية قلت ثم اعلم ان كل شيء من ذي روح
وغيره قد بدء من فعل الله على الاستدارة ويعود الى الله كذلك ويقبل من الله كذلك و
سرعة تدويره وبطؤه على حسب كونه ووقته وهي مشقلات بعدد وقته ولا يسرع
لذاته ازيد من نسبة كونه ووقته اقول لما كان فعل الله سبحانه هو مبدأ كل ما سوى
الله عز وجل وما كان كذلك فانه يجب له ان يكون في كل جهة وكل مكان وكل وقت
فهو محيط بالاوقات والامكنة والجهات والرتب وكل شيء وما كان كذلك يجب
ان يكون اثره اليه على السواء قابلا عنه من كل جهة ووقت في كل شيء ينسب اليه
على حد واحد فتكون جهات افتقار اثره اليه على السواء ولا نعني بالاستدارة
الا تساوي الخطوط والنسب والاوقات والجهات الى القطب الذي هو مبدؤها
وكذلك يعود الى ما منه بدء الخ يعني على الاستدارة او المبدأ كالعود ويكون في
دورانه على علته في بدائه وعوده على حد واحد في سرعة حركة دورانه وبطئها وهذا
ظاهر الخ وسرعة حركته في استدارة اقباله وادباره يكون على رتبة حسب كونه
اي وجوده ووقته من دهر او زمان ومن كونه في اول الدهر او الزمان او في اخرهما
فان كان كونه اي وجوده اول فائض عن فعل الله سبحانه مثل وجود نبينا صلى الله عليه وآله فان استدارته

ربط

على قطب علته اسرع من جميع ما خلق الله سبحانه بعد المشية ومن دونه ارض الجرز و
من دونها العقل الكل ومن دونه الروح ومن دونها النفس ومن دونها الطبيعة ومن
دونها جوهر الهباء ومن دونه المثال ومن دونه الجسم المطلق ومن دونه الاطلس و
من دونه الكوكب ومن دونه فلك الشمس ومن دونه زحل ثم القمر ومن دونه المشتري ثم
عطارد ومن دونه المريخ ثم زهره ثم النار والهواء والماء والتراب فكلما قرب من
المبدأ كان الطف واسرع وكلما بعد كان ابطأ فكل شيء محدث كرة مجوفة يدور
على نقطة هي علته لا الى جهة فيستمد منها ما لم يصل اليه مما له وما وصل اليه بعد ان
تجاوزه الى مبدئه وهذه الحركات والتطورات تنقلات اذ بها يشير الشيء الى
منتهاه وهي تعد وقته اي تحصي المدد والاوقات التي ينتهي فيها الى ما منه بدئ
والى غايات المتحركات اذا شابهت حركاتها لانها مدد واوقات يتطور فيها
المتحرك كما يرى ان الانسان يتطور في بطن امه ستة اطوار او كل طور مدته عشرون
يوما فتطور النطفة في الرحم عشرين يوما فتكون علقة وتتطور العلقة عشرين يوما
فتكون مضغة وتتطور المضغة عشرين يوما فتكون عظاما فتطور العظام عشرين
يوما فتكسى لحما فتطور العظام المكسورة كما في تقديراتها عشرين يوما بتتميم الات
الروح ومجاري النفس وحواملها فتنفخ فيه الروح فصار ذلك اربعة اشهر وتلك
الحركات للنفس النامية تنقلات تعددة تامها وتحصها تنقلها من طور الى طور
حتى تنتهي الاربعة الاشهر ثم ان الشيء لا يسرع في حركاته وتنقلاته لذاته ازيد من
نسبة كونه اي وجوده مقتضى رتبته من المبدأ الفياض ومن وقته اي وقت الكون
اذ هذه الحركة مقتضى ذاته فلا يزيد عليها نعم يمكن ان يسرع في حركاته بمعين
خارج كما قيل في تخليل الخمر اذا اراد صاحبها ان يقلبها خلا فانها تتخلل في مدة
معينة لا تزيد لكن لو وضع فيها عصارة السلق وهو النبات المعروف فانه

معين لمقتضاه الناقص اذ كل شيء هو يمكن ان يكون كذا فان كان ذلك الامكان
له لذاته كان ما يمكن له لذاته مقتضيا لكون ذاته اذا كان تاما به بالنسبة الى ذاته ما
لم يحصل له مانع اقوى من مقتضى ذاته وامكان ما يمكن لذاته ناقصا عن اظهاره
مقتضاه لم يلبس ذلك الامكان علة الكون فان حصل له معين يتم ذلك الناقص
ليس علة الكون بسبب تتميم المعين ولذا قلت فاذا حصل شيء اسرع به فليس
قاسر الذات من حيث هي فلا يحدث لها تغير وانما يعين ذاته بما يمكن لها اذ ما يمكن للشيء
على قسمين قسم يمكن لذاته بذاته وقسم يمكن لها بالخارج عنها وهو المعين اقول اذا
حصل للشيء شيء اسرع به اسراعا زائدا على مقتضى ذاته فليس ذلك الشيء المسرع به
قاسرا له ومجبرا له وان فعلا لاجل اختياره الذي هو مقتضى ما تركبت منه ذاته فيرتفع
التركيب المستلزم لارتفاع ذاته من الوجود اذ لو فرض انه قاسر لكان احدث
اقتضاء لم يكن في ذات المجبور فان كان ذلك الاقتضاء قائما بالجابر لم يصح
اسناد شيء من آثاره الى المجبور ولو فرض استناده اليه لما صح الاسناد الا ان يكون
مقتضيا لها حتى يكون هو غير ما هو عليه في ذاته واذا كان غير ما هو عليه في ذاته
مقتضيا لذلك كان هذا شيئا آخر يقتضي هذا الاثر لذاته فلا يكون القاسر قاسرا
بل ما معينا واما مانعا للمانع ولمنعه فلا يحدث للشيء بسبب المعين اذ مانع المانع
او منعه تغير وانقلاب لذاته فلا يمكن للشيء ان يكون منه ما لا يمكن في ذلك الا ان يغير
حقيقته عما هي عليه كما اشار اليه عز وجل لا يزال بنيانهم التي بنوا ريبة في قلوبهم الا ان تقطع
قلوبهم ولاجل ما اشرنا اليه قلت ولو جعل حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو
معين ايضا لا قاسر ما دام لمقتضاه فعل والا فهو قاسر وح لا يكون الشيء ذلك
الشيء بل هو غيره وهذا يسمى قاسرا باعتبار قلب الذات الموجودة والا ففي الحقيقة
ان الشيء لا ينقلب الى ما لا يمكن في ذاته في جميع الوجوه بل ليس في ذلك شيئا فلا تعلق

٢٠ فرزه

به قدرة لان القدرة لا تتعلق الا بالشئ **اقول** ولو حصل بالخارج عكس ذاته اى
عكس مقتضى ذاته فهو ان المتمم لذلك الامكان الناقص معين بعين الشئ متمم
مقتضاه الناقص من التاثير بدون المعين فهذا المتمم معين للشئ لا قاسر لانه ملائم
لمقتضى تلك الذات نعلى اى تاثير بدون المعين وبالمعين والمتمم يتم ما كان ممكنا
فى ذاته ويظهر اقتضاؤه وقد تقدم بيان هذا لانه اذا انقلب ذاته لم يكن هو ابدا
بل غيره وهذا جار على ظاهر اللفظ والا ففى الحقيقة ان الشئ لا ينقلب الى ما يمكن فى
ذاته فان الواجب عز وجل لا يمكن ان يكون ممكنا ولا ممتنعا والممكن لا يمكن ان
يكون واجبا ولا ممتنعا والممتنع لا يمكن ان يكون واجبا ولا ممكنا وهذا كلام لا
شك فيه وان كان اى الممتنع فى نفس الامر وفى الخارج غير معقول اذ الممتنع لا يمكن
ان يكون على مرادهم ليس شيئا لا فى الذهن ولا فى نفس ولا فى الخارج وانما هو لفظ
وضع بازاء حادث كذلك هذا الغرض فى حق الواجب لان فرض ان الشئ لا يكون
كذا انما يصح بين شيئين يجدهما الفارض فى محل وجدانه مجتمعين سواء كان المحل
ذهنا ام خارجا والواجب شئ ولا الممكن مع الواجب اذ لا يجتمع الممكن الا مع الممكن
ولا اجتماع ينسب الى الواجب عز وجل انما هو اله واحد لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
والممتنع ليس شيئا الا الممكن فالصحيح فى التعبير لرفع غبار الاذهان ان يقال لا يمكن
ان يكون الممكن واجبا ولا يمكن ان يكون الواجب ممكنا وفى الصورتين يراد فى
الواجب علاماته ليتمكن ان يعقل ما ينفى امكانه **قلت** والشئ الممكن له خمسة
مقامات الاول فى الامكان ولا يكون ابدا وهو فى المشية ممكن الكون والثانى
فى الامكان وسيكون وفى المشية يمكن ان لا يكون والثالث انه كان ولا يزال
ابدا وفى المشية يمكن محوه فيما بعد واثباته ومحوه وهكذا والرابع انه كان وسوف
يعدم اى يرجع الى ما قبل كونه ويمكن الا يعدم وان يعدم ويعاد وهكذا والخامس

ولا يجرى الممتنع
والواجب شئ

انه قد كان كونه ولا يكون عينه وكانت عينه ولا يكون قدره وكان قدره ولا يكون
قضاؤه وكان قضاؤه ويستر امضاؤه وظهر امضاؤه ويعدم منه ما كان الى غير ذلك
وكل ذلك وما اشبهه ممكن في ذاته اقول هذا البيان لبيان ما يمكن للشيء فانه
قد يكون تاما يقتضي ما يترتب عليه من غير ان يضاف اليه شيء وقد يكون ناقصا يعجز
بنفسه عن اقتضاء ما يترتب الا اذا اضيف اليه ما يتمم نفسه وفاعل ذلك تسمى معينا
ومتمما والممكن في مراتب الامكان على خمسة اقسام الاول في الامكان اي هو في نفسه
ممكن والحكمة لا يقتضي وجوده في جميع الاحوال وذلك كشقاوة الانبياء وسعادة ابليس والشياطين
الاشقياء فانه ممكن في نفسه وفي مشية الله سبحانه ولكن حكمة الله يقتضي عدمه وهو لا يكون
ابدا وفي مشية الله ممكن ان يكون كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك
فهو عز وجل قادر على ذلك ولكنه لا يفعله ابدا الثاني في الامكان يعني في نفسه ممكن
وسيكون فيما بعد اذا تمت شرائط وجوده وفي المشية يمكن الا يكون قبل ان يكون وبعد
ان يكون يمكن ان يعدم وذلك كساير المعدومات الثالث انه كان ولا يزال
ابدا كالعقل الكلي وفي المشية يمكن محوه بعد كونه اذا شاء الله ويمكن ان يثبته بعد محوه
ومحوه بعد اثباته وهلم جرا والرابع انه كان وسوف يعدم بان تخلع علة الكون و
يرجع الى رتبته في الامكان الراجح اي الى ما قبل كونه وفي المشية يمكن الا يعدم ويمكن
ان يعدم ويمكن ان يعاد والا يعاد والخامس لا تجري عليه احكام قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو ان الممكن ربما قد كان كونه اي وجوده
يعني مادته النوعية ولا يكون عينه اي صورة مادته النوعية بان تتعلق به المشية
فيحدث كونه ثم يمحو قبل ان تتعلق الارادة بعينه وربما تعلقت الارادة بعينه
اي بصورة مادته النوعية اي الصورة النوعية فكانت عينه يعني الصورة النوعية
ثم يلحق قبل ان يجري عليه القدرة وربما جرى عليه القدر فتحدث الهندسة والحدود

الظاهرة كالطول والعرض والعمق والاستدارة او التثليث او التربيع او غيره
والباطنة كالبقاء والفناء والرتبة من المبدء الفياض والجهة والكم والكيف وما اشبه
ذلك ثم تحى قبل ان يقتضى وربما تعلق به القضاء فتمت بنيته وكمل تركيبه ثم يمحى
قبل امضائه واظهاره مشروحا ببين العلل معرف الاسباب واضح الدلالة و
الاستدلال به وعليه وربما جرى عليه الامضاء كذلك فيظهر امضائه بعد ما كان مستورا
وربما عدم ما كان ظاهرا اعدم تفككا وعدم فناء او غير ذلك من الفروض الممكنة التى
وما اشبهها مما يمكن لذاته من تام او ناقص فان كل ذلك اذا ظهر منه شئ بسبب
تتميم معين لا يتوهم انه مقسور مجبور وان الفاعل به ذلك اجبره على الحقيقة كما
ياتى تمثيل ذلك **قلت** واما ما لا يمكن فى ذاته بان يكون مستحيلا اى لا شئ بكل
اعتبار او يكون واجبا لذاته اى هو الشئ لا سواه فيستحيل عليه فرض الامكان فلا
يمكن فرض واحد منهما ولا تصوره لان التصور والفرض من الامكان بل لا يفرض
ولا يتصور الا ما هو موجه فى الامكان قبل ذلك وسياتى بيان ذلك **اقول**
ان ما لا يمكن فى ذاته بان كان مستحيلا فهو فى نفس الامر وفى الخارج وفى الذهن
لا شئ بكل اعتبار فلا تتحقق له شيئية اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى نفس
الامر ولا فى الوهم ولا يدخل فى مطلق مفهوم ولا مصداق بكل شعور المشاعر
الوجه الحقة والباطلة كالسفسطة اذ كل ما يتعلق ينطبق عليه شئ بكل فرض فهو ممكن
اما الممتنع فلانه لفظ ممكن وقد تفهم من دلالة مادته وهيئته شئ محدث لا غير ذلك
لان المتولد من الممكن او بالممكن او فى الممكن ممكن واما الواجب لذاته عز وجل وتقدس
عما سواه فلانه هو الشئ لا سواه وجميع ما يدخل فى المطلق الاحتمال والفرض والامكان
والتجويز والتصور وغير ذلك فانه سواه وكل ما سواه خلقه الله تعالى احدث بعضه
لبعض ولا يجرى عليه ما هو اجراه فلا يمكن تصور الممتنع ولا فرضه اذ ليس شيئا

ولا تصور الواجب ولا فرضه لما اشرنا اليه من ان التصور والفرض والاحتمال وما اشبهها
انما يعقل في الممكن **قلت** وفي الحقيقة لا يتحقق القاسر الا بقلب الشئ الى غير ما يقتضيه
من ذات او صفة وهو مما يمكن له فهو مطاوع فلا قلب فلا امتناع في الامكان فلا قسر
ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل فالشئ الذي هو لشئ لا سواه لا امكان فيه
ولا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بحت والمستحيل الذي بكل اعتبار لا امكان
فيه فافهم هذه العبارات المكررة مكررة المرددة في التفهيم **اقول** يعني ان القاسر
بالمعنى المذكور في الحقيقة غير متحقق الا اذا كان يقلب الشئ الى غير ما يقتضيه لا
بالفعل ولا بالقوة من ذات او صفة فلو قلبه الى غير ما يقتضيه فان قيل القلب فهو
مما يمكن له وفي قلبه الى ما يمكن له فهو مطاوع واذا كان مطاوعا فلا قلب ولا قسر وان
لم يقبل القلب لم يكن قسر فلا قسر ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل فالشئ
الذي هو الشئ لا سواه هو الواجب عز وجل وهو خالق الامكان والرجحان فلا
يجري عليه الامكان ولا الرجحان الذي لا يمنع النقيض ولا الرجحان الذي
يمنع النقيض فهو الوجوب البحت والمستحيل الذي هو لا شئ بكل اعتبار اي سواء
اعتبرت بشيئية خارجية ام واقعية ام ذهنية ام امكانية ام وهمية ام غير ذلك مما
يعتبره معتبر لا امكان فيه فلا يعتبر بحال **قلت الفائدة التاسعة** كل شئ لا يدرك
ما وراء مبدئه لان الادراك ان كان بالفؤاد فهو اعلى مراتب الذات واول
جزئيها واعلاهما واشرفهما وليس له وراء ذلك ذكر في حال فلا يجد نفسه هناك
ولا يجده غيره اذ اول وجدانه ذلك الادراك وان كان بالعقل والنفس والحس
المشترك وبالحواس الظاهرة فهي بجميع ادراكاتها ومدركاتها دون ذلك فلا
يدرك الشئ ما وراء كونه فاذا تصور شيئا بغير الفؤاد ادرك ما وراءه ان وراءه شئ
يدركه فاذا ادرك ذلك الاعلى ادرك وراءه شيئا وهكذا لا يقف عند حد لا حد

الفائدة التاسعة

ادراك

وراءه شيئا **اقول** في هذه الفائدة ابتدأنا بالاشارة الى ان الادراك بالفؤاد الذي
هو اعلى مراتب الذات فعل ذاتي له فلا يدرك ما يكون اعلى اذ لا يميل الشيء الى اعلى مما هو له
او منه وانما قلت اذ لا يميل الشيء الخ لان قولي فعل ذاتي اريد به ميل الذات الى وجهها
من مبدئها وهذا الميل ليس ميلا فعليا لان الاول من القابلية التي هي جزء الماهية
والميل الفعلي تاثير الذات بفعلها فيها دونها والميل الفعلي لا يساوي الذات
بل ينحط عليها والميل الذاتي يساويها ولهذا ع من عرف نفسه فقد عرف ربه و
معنى معرفة نفسه انه يدرك نفسه بها لا بشيء غيره وذلك هو الفعل الذاتي و
يكون الشيء بهذا الادراك مدركا لنفسه لكنه لا يدرك به ما فوقها والا لكان الشيء
اعلى من نفسه ولكان موجودا في ادراك قبل ان يكون موجودا هف فكل شيء لا يدرك
ما وراء مبدئه لان الادراك ان كان بالفؤاد الذي هو اعلى مراتب الشيء اي بالذات
ادرك نفسه ولم يدرك ما فوق نفسه اذ ليس فوق نفسه شيء منه ليميل الى ما منه فلو نظر
ما وراءه اي ما فوقه لم يجد نفسه فلا نظر هناك ولا يجده غير من يكون اعلى منه وانما يجده
من هو اعلى منه في الرتبة التي كان فيها شيئا لان اول وجه اول وجدانه وفوقها
ليس واجدا ولا موجودا وذلك لان الفؤاد عبارة عن الوجه الاول الذي هو
مادته النوعية التي توخذ منها وحصة للشيء ويضاف اليها صورته الشخصية له
التي بها هو هو فالحصة هو فؤاده وهو نور الله في قولهم ع اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وهو حقيقة من فعل الله وهو وجهه وهو مادته وهو كونه و
الصورة المشخصة له هي حقيقة من نفسه لانها قابلية وان كان الادراك بما
دون الفؤاد كالعقل والنفس والخيال والحس المشترك والحواس الظاهرة
فهي بجميع ادراكاتها ومدركاتها دون الفؤاد ودون ادراكه فتدرك
انفسها وما دونها ولا تدرك ما وراء ذلك اي ما فوقها لان الشيء لا يدرك

ما فوق كونه اي جهة فاذا تصور شيئا باحدها اي بغير الفؤاد ادرك الفؤاد ما فوق ما ادركه
بواحد منها بمعنى انه يدرك شيئا فوقه كما لو ادرك بفؤاده ان فوق العقل شيئا
وادرك ان الله بفؤاده ان ما ادركه بعقله فوقه شيء وادرك ان وراء هذه الاشياء
وهكذا حتى يدرك فؤاده فينقطع السير حتى انه لو كان الادراك بما هو دون الفؤاد
وجد مدركات بعضها فوق بعض بلا نهاية ولا غاية حتى يكون الادراك بالفؤاد
لاعلى مراتبه الذي هو نور الله فيستدير وينقطع السير قلت وهذه حروف نفسه
ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لا تتناهى نفسه اي لا تقف على حد لا يتوهم الا
قبل له فهي لا تفقد نفسها في تلك المراتب اقول وهذه المراتب التي تقع عليها
وفيها ادراكات مشاعره حروف نفسه اذا كانت نفسه كلمة لكلمة يعني ان نفسه
مجموع تلك الاطوار وكلما وصلت الى رتبة كانت اعلى نفسه وكانت الاولى
التي كانت اعلاها متاخرة عن علوها مثل الجدار المبني فان اعلاه اول موقع ما فيه فاذا
بنيت عليه كان الاعلى اولا وسطا للجدار وكان اللاحق اعلاه وهكذا فهذه
الاطوار اجزاء ذاته وحروفها واعلم بان الانسان نزل من مكان عال في الامكان
وهو الان عائد اليه فهو يترقى بلا نهاية في سيره الى مبدئه الحادث الممكن الذي كان
في رتبة ذات الحق عز وجل ممتنع الوجود عدما محضا لا ذكر له ولا رسم ولا اسم
ولكنه مع هذا كله لا يقف في صعوده الى مبدئه على حد لا يسير فيه لانه محدث لا
من شيء قد كونه عز وجل واخترعه بفعله ولم يكن له قبل ان يخلقه الله بفعله ذكر ولا
وجود الا في رتبة الامكانية الذي اسكنه بمشيته الامكانية واما قبل الامكان فلا ذكر
له في وجه لا في علم ولا في حال من الاحوال فلما اخترعه لا من شيء كان مبدأ امكانه من
مشيته الامكانية ومبدأ كونه من مشيته الكونية بعد المبدأ الامكاني والمبدأ الكوني
مع انه مسبوق بالمبدأ الامكاني المسبوق بفعل الله لا نهاية له سبحان من احدث

ما لا نهاية

لا نهاية له وقوله لا نهاية له في الامكان والا فهو متناه الى قدرة الله والفعل محدث
احدثه الله بنفسه فهو متناه فان عند الله سبحانه قال تعالى هو قبل كل شيء بامره
هو بعد كل شيء والانسان يسير صاعدا الى مبدئه الكوني وهو لا ينتهي في الاكوان
ولا يصل الى مبدئه ابدا والاشارة الى بيان ذلك للمؤمنين المنتجبين ان الانسان
خلق الله والمخلوق محتاج في كونه وفي بقائه الى المدد لا غنى له في حال من الاحوال
بل يحتاج في بقائه الى المدد وهو سبحانه يمده مما هو حادث ممكن لا يمده مما
ليس له ولا مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التي اليها معاده وليس لهذا الحد
الامداد غاية ولا نهاية والا لغني واضمحل وقد دلت الادلة القطعية الضرورية
من النقلية والعقلية بانه باق ابدا لا بدين ولا يعرض له فناء ابدا ولا بقاء له الا
بذلك المدد والمدد حادث ولا يجوز ان يكون مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التي
لم يكن له ذكر قبلها ولا مما ليس له فقد ثبت عندهم ثبت عند الايمان الموصوف بالامتحان
ان الانسان عائد الى مبدئه ولا يتجاوزه ولا يقف في سيره ولا يغنى ولا يستغني عن
المدد في بقائه وانه مع ذلك كله حادث بفعل الله وانه قبل ان يخلقه الله لم يكن
لمبدئه الذي لم يصل اليه ولم يقف منه ولا يتجاوزه ولا له قبل ان يجعله ممكنا في الا
الامكان ذكر لا في امكان ولا في كون ولا في علم او لا يذكر الانسان انا خلقناه
من قبل ولم يك شيئا فلا يتوهم من كلامي اني قائل بعدم شيء مما سوى الله او يلزم من
كلامي شيء من ذلك حيث اني قلت ان سير الانسان لا ينتهي الى حد فان صاحب
الشريعة اخبر تبعا لما انزل الله اليه ان اهل الجنة خالدون فيها ابدا بلا نهاية
وان الموت يؤتى في صورة كبش املح ويذبح بين الجنة والنار وينادي مناد بامر
الله عز وجل يا اهل الجنة خلود ولا موت يا اهل النار خلود ولا موت على اني
ثبت لك ان الله سبحانه خلق ما لا يتناهى بعد ان لم يكن وما ذلك على الله بعزيز

واما قول من انكر الحدوث الذاتي وحصره في الزماني فهو ممن قال سبحانه ان يتبعون الا
الظن وان هم الا يخرصون مع ان الحكماء من المتقدمين والمتاخرين اتفقوا على
قاعدتين بل لا يختلف فيهما اثنان من العقلاء وهما ان كل ما له اول فله اخر وان
ما سبقه العدم لحقه العدم وهذا مما لا اشكال فيه عند من عرف ما اشرت اليه والا
فالاشكال لازم لانك اذا قلت ان الحادث له اول في الحدوث لزم ان يكون
من في الجنة غير باقين لانهم سبقهم العدم فليلحقهم العدم وان قلت ان الانسان
ليس له اول في الحدوث لزم القول بالقدم وتستغني من الاشكال وكل الاشكال
قد ذكرته لك فتفهم كلامي واما قول من قال بان الانسان سبقه العدم في الحدوث
والامكان ولا يلحقه العدم فانه جار على نمط عجيب يستعمله كثير ممن يقال انه لبيب
وهو انا لو لم نقل بهذا لزمنا اما قدم ما سوى الله عز وجل او فناء النار والجنة وكلاهما
باطل وهذا ليس بدليل وليس له الى الحق سبيل بل ينبغي ان تقول بما هو الحق على
نمط لا يلزمك شيء من ذلك ولا بطلان ما اتفق عليه العقلاء من القائلين وها انا
ذا بينت لك السبيل واقمت لك عليه الدليل وحسبنا الله ونعم الوكيل وانما اطلت
الكلام هنا ليعقول من اراد الحق بالدليل ومن اراد الباطل او الجهل بالوهم والتخييل
فتفهم وهذا كله مما اشرت اليه هو معنى قولي لا تتناهى نفسه اي لا تستطيع ان
تحصيها لانها لا تقف في السير على حد لا تتوهم ان ليس وراء ذلك شيئا بحيث
ينقطع السير ولهذا تراها لا تفقد نفسها في تلك المراتب لانها ما دامت تدرك
غيرها فهي واجدة لنفسها **قلت** فاذا نظرت ذاتها بذاتها اي نظرت بفؤادها
انقطع وجودها وتناهى كونها اذ ذاك لانها نظرت من مثل سم الابرة فاستدار
على نفسها قال الشاعر قد طاشت النقطة في الدائرة ولم تزل في ذاتها
حائرة وقال من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال عليه السلام الكميل محو الموهوم مع

صحو

صحو المعلوم **اقول** ان النفس لاجل ما قلنا لا تزال تطلب ادراك ما غاب منها
ولا تزال كلما وصلت الى مطلوبها طلبت ما فوقه وهكذا حتى تنظر بفؤادها فاذا
نظرت بفؤادها وجدت شيئها بلا اشارة ولا كيف فهناك انقطع وجودها
وتناهى كونها اى وجودها ح لانها نظرت الى ما فوقها فيكون نظرها مثل سم الخياط
لعظم ما فوقها وصغرها بالنسبة اليه ولاجتماع نظرها ولكنها لا تدرك ما فوقها وانما
تدرك ما فيها منه لانها اثره فيجدها تطلب ما فوقها فيها فتستدير على نفسها
طلبا للدليل على ما فوقها وهى الدليل على فوقها فتقلب عن نفسها فلا تجده حيث
تعرفها فان الشيء وهو استشهاد على ما ذكر ومثال له وقال ش قد طاشت النقطة فى
الدايرة ولم تزل فى ذاتها حايرة محجوبة الادراك عنها بها منها لها جارحة
ناظرة سمت على الاسماء حتى لقد رفضت الدنيا مع الاخرة فالنقطة عليها
وهى قطب وجودها ومعنى طاشت انبسطت فى غيب الدايرة بلا كيف ولا اشارة
والدايرة نفسها ونظرها بفؤادها المستدير على نفسه عند استدارته على علته والنقطة
انه نظره الى علته فانه نقطة تدور على قطبه فتحدث منه دايرة محيطة على القطب
الذى هو العلة فقد طاشت النقطة اعنى نظر الفؤاد فى الدايرة الحادثة من ذلك
النظر لانبساط النظر وشيوعه فى هذه الدايرة التى هى استدارة على نفسه ولم تزل
النقطة حايرة فى ذاتها كناية عن استدارتها محجوبة الادراك يعنى النقطة اى
نظر محجوبة الادراك عن نفسها بها يعنى ان نظر الفؤاد وهو النفس حجبها وجودها
عن ادراك ذاتها فاذا امحت من الوجدان وجودها وجدت نفسها وادركها فاذا
محت نفسها حصلت لها منها عين ناظرة تبصر بها ذاتها وفى الحديث انه
نبيا من انبياء الله ناجى ربه فقال يا رب كيف الوصول اليك فاوحى الله اليه الق
نفسك وتعال الىّ فالناظر اذا ترك نفسه وجدها وذلك تاويل قوله تعالى

قال القها يا موسى فالقها فاذا هي حية تسعى سميت بها الاسماء يعني ان الفؤاد الذي هو
النفس التي من عرفها فقد عرف ربه وهي حقيقة الانسان من ربه فاذا جرت في الوجدان
على جميع السبحات حتى عن الاشارة والكيف سميت اي ارتفعت عن رتبة جميع الاسماء
لتقررها حين التجرد عن المثل حتى كانت عين القدس والالوهية والرحمانية والربوبية في
الدنيا والاخرة وذلك لانها اذا كشف عنها جميع السبحات حتى الاشارة ظهرت
باية الاحدية فمن عرفها فقد عرف ربه والمراد من تجريدها في الوجدان عما سواها محو
كل ما لم يكن اياها لانه بالنسبة اليها موهوم فاذا محوت الموهوم صحى المعلوم لان الموهوم
حجاب المتوهمين عن المعلوم المحتجب بغير حجاب محجوب لان الحجاب لم يستنعه الذوات
الا لتحققها في انفسها وتحققها في نفسها مانع لحاظ كونها اثر فعل الله ونور من فعل
الله فكانت تلك الموهومات اعني السبحات المسماة بالحجاب مثبتة بالانية الموهومة
وحاجبة للحقيقة المعلومة اعني كونها نور الله واثر فعله فافهم **قلت** وكلما العبد الى مقام
ظهر له الجبار فيه حصل له المحو والصحو فهناك عرف ربه لانه عرف نفسه بالمحو والصحو
فاذا استقام فيه كما قال سبحانه ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا حتى ظهر له الاثر
ظهر له الجبار في مقام اعلى من الاول فيعرف فيه ربه بحكم المحو والصحو وهلم جرا الى ما لا نهاية
له لان المقام الاول مقام خلق قد تعرف له فيه به ثم تعرف له في الاعلى قال ع يدلج بين
يدي المدلج من خلقك **اقول** فاذا كان نظره من الباب الذي امر الله ان يؤتى منه
البيوت اي بيوت توحيده وعبادته كان دائم الترقي الى الله سبحانه فاذا وصل الى
مقام قد ظهر له الجبار فيه بصفة تعرفه له وانما خص الجبار هنا اما للحاظ العظمة
واما لكونه جابر المكسور الجاهل بمعرفته فاذا وصل الى ذلك حصل له محو المقام
الاول لانحطاطه عن بساطة وحدة ما فوقه وهو الذي وصل اليه وصحا له هذا المقام
العالي بقدس اعلى ووحدة اشرف مما دونه فحصلت له معرفة بربه اعلى من معرفة

الاولى لان المقام الاول موهوم بالنسبة الى الثانی والثانی معلوم بالنسبة الى
الاول فاذا استقام فی المقام الثانی الاعلى بان تحقق فی نفسه باثاره هذا المقام کما
قال عز من قائل ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا بالقیام بما ترتب على قولهم
ربنا الله فانه یترتب علیه ان یمتثلوا امره ویجتنبوا نهیه لیثبت یقینهم المعتبر
بالاستقامة فانه یقین المؤمن والمنافق والکافر یرى فی عمله فاذا استقام کذلک
ظهر له الجبار فی مقام اعلى ما قبله وهکذا فیعرف ربه بحکم المحو لکل مقام تجاوزه
والصحو فی کل مقام وصل الیه بطور اعلى من الاول بحیث یتبین له ان المقام
الاول مقام خلق قد تعرف له فیه به ثم تعرف له فی الاعلى ویظهر له ایضا ان الاعلى
لیس هو غایة السیر الى الله بل انه سبحانه یسیر معه لیوصله الى ما یرید کما قال تعالى تدلج بین
یدی المدلج من خلقک والادلاج المسیر اخر اللیل وسط السیر فی اللیل لانه مقام العابدین
قلت فاذا عرف ربه فی الاعلى بظهوره له فیه به ونظر الى الاسفل الذی ظهر له
انه مقام خلق وجد الله عنده فوفه حسابه والله سریع الحساب وهکذا ابدا یسیر بلا
نهایة قال تعالى فی الحدیث القدسی حدیث الاسرار کلما وصفت لهم علما ورفعت
لهم حلما ولیس لمحبتی غایة ولا نهایة **الاول** اذا عرف ربه فی المقام الاعلى وتجاوز
الاسفل بان صعد عنه وهو الذی تبین له بعد ان تجاوزه انه مقام خلق تجلى له
فیه الجبار عز وجل فلما تجلى له فی الاعلى ونظر الى الاسفل حال تجلیه له فی الاعلى وجد
الله عنده ای عند الاسفل اذ لا یخلو منه مکان ولا وقت ولا یحویه مکان ولا وقت
ان کل شیء ظهوره فیه له لا اله الا هو فوفه حسابه ای انه تعالى یوفی عبده العارف
به حساب کل مقام وصل الیه وکل مقام تجاوز عنه صاعدا الى ما فوقه او نازلا منه
الى ما تحته والله سریع الحساب لا یخاف الفوت وکیف یخاف الفوت والحال ان
کل شیء بفعله ومعنى سریع الحساب انه الزم للمقتضیات ما یقتضیه اذا کان

الاقتضاء صدق وان كان غير صدق فنسبة ما فيه من الصدق فقد يتخلف الجزاء لنقص
المقتضي وقد يكون قليلا وقد يكون لمانع اقوى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون **قلت**
وهذه المشار اليها هي المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان في الحجة منه في الاشارة الى
ذلك في دعاء رجب ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك
لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك
وعودها اليك الدعاء وهي القبة لنا مع الله حالات نحن فيها هو هو ونحن نحن وهذا
طريق الى الله سبحانه لا نهاية له ولا غاية **اقول** المقامات مظاهره التي يتجلى بها لعباده
في كل مكان فيتجلى بهذه المقامات في كل مكان لكل شيء من خلقه على حسب ما يحتمله وسعهم
وتلك المقامات اسماء الفاعل عز وجل لان المقام تقوم وتركب من مادة فعل
الفاعل وصورته فمادته حقيقته وصورته اثره ومجموعهما اسم فاعل ذلك الاثر بفعله
مثاله قائم بالنسبة الى زيد فانه مركب من حركة احداث القيام ونفس القيام الذي
هو الحدث والاثر فتركب منهما اسم فاعل القيام اعني زيدا حال احداثه القيام لا مطلقا
فقائم وقاعد واكل وشارب ونائم وما اشبه ذلك فهي مقامات زيد وعلاماته على نحو
ما ذكرنا والقيام والقعود والاكل والشرب والنوم معاني زيد اي معاني افعاله يعني
اثاره لانها محال الافعال ومثال ذلك الحديدة المحماة بالنار فانها مقامات النار
وعلاماتها التي لا فرق بينها وبينها في الاحراق الا ان الحديدة انما تحرق بفعل
النار القائم فيها فالحديدة المحماة اذا احرقت لم تحرق وانما احرقت النار على حد قوله تعالى
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى لانه (ص) بمنزلة الحديدة وفعل الله الظاهر به كفعل
النار الظاهر بها بالحديدة والحديدة مع ركن المحرق كما ان القيام ركن القائم وكما ان
محمدا (ص) ركن المقامات والعلامات والتوحيد والايات فلا تظهر المقامات والعلامات
والتوحيد والايات الا بهم وفيهم كما لا تظهر حرارة النار الا بالحديدة كما يجوز ان تظهر

النار

النار حرارتها في غير الحديدة كالحجر والارض واذا ظهرت في شيء كان محرقا كذلك يجوز ان
يظهر فعل الله في غيرهم ع لو شاء تع ويفعل ذلك الغير بفعل الله كفعلهم كما قال تع ولئن
شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك وقال تع ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض
يخلفون وهو سبحانه وتع لا يفعل ذلك ابدا فلا يذهب بما اوحى الى نبيه ع ابدا وان
كان بالنسبة الى المشية ممكنا وهو تع قادر عليه ولا يظهر فعله في شيء غيرهم الا بواسطتهم
فانه تع اظهر جميع افعاله فيهم ع ويظهر بعض وجوه بعض افعاله فيمن شاء من خلقه من
بواسطتهم هكذا اجرى عادته في خلقه وهكذا ابدت قدرته وهكذا اقتضت كلمته وهكذا
سبقت عنايته وهو العليم الخبير ومعنى يعرفك بها من عرفك انها هي الدليل عليه
وهي معنى ما وصف به نفسه لنا ومعنى لا فرق بينك وبينها ان من عرفها فقد عرفه و
انه تع انما يفعل بها فعل لكل شيء هو فعل بها وهو معنى قولهم ع من عرفنا فقد عرف الله
ومن جهلنا فقد جهل الله ومن اطاعنا فقد اطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله قال تع
من يطع الرسول فقد اطاع الله ومعنى الا انهم عبادك وخلقك انه مع ظاهر التساوي
والاتحاد ليس لهم في شيء من الامر الا ما اظهر من فعله فيهم فهو بهم يفعل لانهم محال فعله
ومشيته وارادته وهم بفعله يفعلون كما قال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
اذ لا فعل لهم لذواتهم ولا اعمال الا بفعله وامره ومعنى فتقها ورتقها بيدك اي انه
اذا شاء فتقهم فيعلمون بما اوحى اليهم ويعلمون بما امرهم واذا شاء تع رتقهم فلا
يعلمون شيئا ولا يعلمون امرا وهو معنى قولهم ع يبسط لنا فنعلم ويقبض منا فلا
نعلم ومعنى قوله بدؤها منك وعودها اليك ان بدؤها هو فعله يعني اثر الفعل
كالمحبة ورضى بما يحب ويرضى لما يحب ويرضى وعودها الى ما بدئت منه اي هم
يعودون بما بدؤا منه بما بدؤا منه الى ما بدؤا منه وهم قد خلقهم ع بمحبته ورضاه
من محبته ورضاه لمحبته ورضاه وقول الصادق ع لنا مع الله حالات الخ يعني به ان لهم

حالة مع الخالق فحالتهم مع الخلق كونهم محال المشية وفعله فاذا هم كما مر مثل الحديدة
المحمية وهو في هذه الحالة هو وهم هم وحالتهم مع الخالق عباد مكرمون لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون فانه سبحانه ذاكرهم في الثانية
وهم ذاكرون باسمه في الاولى كما انه تعالى ذاكرهم في الاولى وهم ذاكرون في الثانية و
معنى ان هذا الطريق الى الله سبحانه لا غاية له ولا نهاية انهم سائرون في عمق الامكان بما
لهم ولغيرهم والله سبحانه يسير امامهم فهو قائدهم بعنايته وسائقهم بهدايته تدلج
بين يدي المدلج من خلقك وهذا المسير لا اول له في الامكان ولا اخر له قلت
ثم اعلم ان كل مقام ظهر الله له فيه لعبده فهو مظهره وصفته وهي حروف ذات العبد
لا حقيقة له غير ذلك لانه سبحانه ظهر لك وبك احتجب عنك فلا سبيل الى معرفته
الا بما تعرفك به ولم يتعرف لك الا فيك وبك قال عليه السلام في نهج البلاغة لا تحيط
به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها اقول كل مقام اعني رتبة
من مراتب ظهوره ظهر الله فيه اي في ذلك المقام لعبده فهو اي في ذلك المقام مظهره
اي محل ظهور الله فيه وصفته اي صفة فعل الله وهي اعني تلك المقامات حروف ذا
العبد اي اجزاء ذاته وسميت اجزاء الذات حروفا باعتبار اطلاق الكلمة على الذات
فان الكلمة مؤلفة من الحروف فهذه المراتب من الوجود مجموعها حقيقة العبد لا حقيقة
له غير ذلك لانا قد قدمنا انه تعالى تعرف لعبده ولم يتعرف له الا بذاته وهو معنى
قوله ولم يتعرف لك الا فيك وبك احتجب عنك لانك اذا التفت الى انيتك
وجدت نفسك مستقلا فلا تجد لنفسك دليلا على وجوده الا اذا نفيت وجودك
من وجدانك فرايت نفسك اثر الفعل ونورا من صنعه فانك حينئذ اي حين لم تجد
نفسك تكون دليلا عليه اذ الاثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير وحيث كان الله
لا تدركه الابصار ولا تحيط به البصائر والخواطر والافكار لان الادوات انما

تحد

تجد انفسها ونشير الآن الى نظائره كان عزّ وجلّ لا تعرف الا بما تعرف به ووصف
نفسه به ولا سبيل الى معرفته الا من هذا الطريق وهو ما وصف به نفسه والى ما
ذكرنا اشار سيد المرسلين صلى الله عليه وآله كما رواه في النهج ولا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها
وبها امتنع منها واليها حاكمها ومعنى تجلى لها بها ما قلنا سابقا انه لا يتجلى بذاته
اذ لا تختلف امور حالاته بل هو على حال لا يحول عنها في جميع الاحوال وانما تجلى بافعاله و
باثار الافعال والاثار وهو معنى تجلى لها بها كما تكتب انت نفس تجليه لك بك ومعنى
وبها امتنع منها اي احتجب منها كما قلنا انها اذا التفت الى انفسها لم تجد نفسها ا
اثرا ولا نورا ولا اثارا قائمة مستقلة فلا تدرك الا انفسها فاذا كشفت ظاهرها ونظر
الى حقيقتها وجدت حقيقتها نقشا وهواءا وخطا باشعاعها فاحتجب منها بها
حيث نظرت الى انفسها وتجلى لها بها وهي حقيقتها منه اعني كونها اثرا ونورا وخطا با
ومعنى واليها حاكمها انه عز وجل يستشهد على انفسها بل هي الاثره ونوره فشهد انه
لا اله الا هو لا يرى فيها نور الا نوره ولا يسمع فيها صوت الا صوته ولا يعرف شيء
الا اثره يعني لا يرى الا نور فعله وصنعه ولا يسمع الا صوت فعله وصرير قلم الجاه
ولا يعرف الا اثره لانحصارها سوى الله صلى في اثر فعله سبحانه قلت ثم اعلم ان
المتجلي نقطة يدور عليها التجلي فهو كرة مجوفة لفعل التجلي وفي الانجيل ايها الانسان
اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك انا اقول اعلم ان المتجلي
اعني العلة نقطة واقعة ساكنة اي قائمة بنفسها يدور عليها التجلي فهو كرة ا
مجوفة لفعل التجلي يعني ان التجلي الذي هو الاثر وهو الاثر وهو المفعول كرة مجوفة
لان علتها في باطنها فلذا كانت مجوفة لفعل التجلي وفعل مضاف الى التجلي و
هو مفعوله والمعنى ان المتجلي الذي هو الفاعل الذي هو في الحقيقة باطن كل شيء
وخارج عن كل شيء جعل التجلي الذي هو مفعوله يدور على فعله اي فعل المتجلي للتجلي

فيكون الفعل هو باطن المفعول والمفعول يدور عليه فالفعل نقطة ساكنة والمفعول نقطة
دايرة عليها الى كل جهة فلذا كانت كرة ولم تكن دائرة وهذا معنى ما في الانجيل باطنك انا
اي فعلي وظاهرك للفناء يعني يعدم فاذا عدم واراد اعادته اعاده منه اي من الفعل
كما احدثه من قبل قال تعالى كما بدأكم تعودون قلت فجميع الخلق استدارة على فعل الله
سبحانه واحدة كرية فكل الخلق كرة واحدة مجوفة تدور على نقطة هي فعله تعالى واصول
الخلق كرات مجوفة كذلك كل اصل كرة تامة تدور على نقطة هي وجه ذلك الاصل من
المشية ولا تدور على محور لان الاستدارة على محور محدث من اجزاء الكرة دوائر
الاكرات فتكون الاستدارة الى جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول ولانتساب
الاجزاء المتساوية في الرتبة الى منتصف المحور الذي هو النقطة اليها لان ما كان
من الاجزاء في جهتي القطبين للمحور لا تدور على النقطة ووجه الكرة من العلة ليس
محوراً مستطيلاً بل نقطة اقول فجميع الخلق استدارة واحدة كرية على فعل الله سبحانه
لتساويها في الافتقار اليه وتساوي نسبته اليها ولقوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا
كنفس واحدة وقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ولما ورد في كيفية الحساب يوم القيمة
وانه تعالى يخاطبهم بلسان واحد ويقع على كل شخص بلغته ومثله ما قال كل امة تدعى
الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق فان كل واحد
ينظر في كتابه ويقرء ولي ايه كتابه اي كتاب الله الناطق فيكون بلسان واحد و
لفظ واحد طبق كل كتاب من كتبهم لا يخالف حرف منه حرفا منها والاصل في ذلك
ان الفعل اي الايجاد انبسط على اول الخلق واخره وظاهره وباطنه وجوهره وعرضه
وعينه ومعناه وموصوفه وصفته فتختلف الاشياء باختلاف قوابلها وتتقدم
وتتاخر باختلاف اوقاتها وتكبر وتصغر باختلاف كمها فالفعل متساو بالنسبة
الى كل فرد فرد وجزء جزء وان تعاقبت رؤس التعلقات فالفعل واحد والمصنوع

باعتبار الجملة واحد فهذا الاعتبار يعني مطلق افتقارها اليه للجميع دورة واحدة على سائر
اصول الخلق كالعقل الكلي والنفس الكلية وغيرهما من الافلاك الغيبية المجردة وكالافلاك
الشهادة كفلك زحل وفلك المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وكالعناصر
كلها كرات كل واحد منها كرة مجوفة تدور على اصلها ووجهها من المشية فلكل واحد
استدارة يختص بها واستدارة يشارك فيها غيره وكل جزئي من كل واحد او جزء
فله استدارة على وجهه الخاص به واستدارة يشارك فيها غيره من مشاركة كلية واستدارة
يشارك بها كلية او كله واستدارة يشارك بها جزئيته او جزء وكذا كل كلي او كل
وكل جزئي او جزء لا يدور شيء من هذه المذكورات في دورانه على علته على محور لانه عم
يدور عليها لا الى جهة والاستدارة على محور استدارة الى جهة ولو استدار على
محور حدثت من اجزائه دوائر الاكرات كما هو شان الاستدارة الى جهة ولا تكون
التي محيطة بالمعنى ولتعددت العلل بعدد اجزاء المعلول فيختص كل معلول من اجزاء الشيء
بعلته من غير مشاركة الاخرى له فيلزم استقلال كل جزء وانفراده عن الاخر ويكون الاجزاء
المتساوية في الرتبة غير متساوية الى منتصف المحور الذي هو النقطة العلية لان ما كان
من الاجزاء في جهة القطبين للمحور لا تدور على النقطة التي في منتصف المحور ولهذا كانت
دوائر صغارا ولو كانت تدور على النقطة التي هي منتصف المحور لكانت عظاما ولما
تحقق محور قطعا وللزوم ان يكون استدارتها على النقطة لا الى جهة كما تقتضي الى جهة
المطلقة فيكون كرة ووجه الكرة لا يصح ان يكون محور استطيلا لانه اذا كان مستطيلا
اختلفت جهات اشياء الشيء الواحد فيكون كل بمنزلة قطب غير قطب اخر ويتعدد
العلل ويتعدد المعلولات قلت والاصل الثاني يدور على الاول لانه للثاني
نقطة ويدور على نقطة الاول فله استدارتان ذاتية تدور على نقطة الاصل الاول
وعرضية تدور على الاول اذا كان مرتبا عليه والا فعن جهة لوازمه من وضع واضافة و

وغيرهما وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الدائرة ولهذا كان ابطأ من الاصل الاول
الاستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته على قطب الخارج المركز فان له
استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضية بالنسبة الى تحققه واصالته واستدارته
على قطب الخارج المركز ذاتية لانها وجهه الى اصل تحققه لان هذه اصل الاستدارة
على تدويره فانضمت عنها متفرعة عليها اقول ان الاصل الثاني كالعقل الكلي
يدور على الاول اعني به الحقيقة المحمدية لان الحقيقة المحمدية للعقل نقطة اي علته
ويدور عليها بالعرض لان استدارته على الفعل ذاتية لقيام العقل به قيام
صدور واستدارته على الحقيقة وان تقوم بها تقوما ركنيا وتحقيقا الا انها
اثر للفعل وتاكيد له فهو اشد منها فتكون نسبة افتقار العقل الى الفعل احق
واسبق من افتقاره الى الحقيقة المحمدية فاذا نسبنا كان ما الى العقل ذاتيا وما الى
الحقيقة عرضيا لان الحقيقة علة مادية للعقل الكلي والعقل علة فاعلية وعلة للعلة
المادية قلت وانما كانت استدارة الثاني بطيئة لحصول الكثرة فيها وكلما كثرت
الوسايط كثرت الاستدارات وكان ابطأ وانما كانت ترتب العرضيات في
القوة والضعف فما قرب من الدائر كان اضعف والذاتية ابدا واحدة اقول
كلما كان ابسط كان اسرع في حركته القابلية الانفعالية وكلما كان اكثر تركيبا او اجتماعا
وتاليفا كان ابطأ وانما كانت استدارة الاصل الثاني بطيئة لاجل حصول الكثرة فيها
التي تحصل بها الاستدارات الكثيرة وكثرة الاستدارات لكثرة الوسائط لان
المتاخر على ما تقدم عليه دورات لكل واحد استدارة وكلها عرضيات اضافية الى
ان ينتهي الى الاستدارة على علة العلل وقطب الاقطاب فتكون استدارته عليه ذاتية
وكلما قرب منها كانت عرضيتها اقوى مما تحتها وكلما قرب من الدائرة كانت اضعف
لما قلنا من انها في الاعلى استدارة على العلة وفي الاسفل استدارة على المع وان كان

المعلول

المعلول علة لما تحته فان ما فوقه علة له ولما تحته في الاستدارة عليها انوى فهي عرضيات متفاوتة
في الشدة والضعف بنسبة القرب الى العلة والبعد عنها والذاتية التي ليست عرضية
اصلا واحدة ولو اطلق على المتوسطة الذاتية باعتبار ما تحته والعرضية باعتبار ما فوقها
لم يكن به باس الا انه على جهة المجاز فافهم **قلت** وهكذا حكم كل اصل والفروع وذلك
الاصل بهذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دور على اصله ودور كونه يسبقه دورة
وعلى القطب الاول كذلك وقس عليه كل شيء بنسبة حال ذاته وعوارضها فكل عالم كرة والكل
فرع كرة وكل صنف كرة وكل شخص كرة وكل جزء كرة **اقول** يعني ان كل اصل من
الاصول الكلية الاضافية والجزئية الاضافية نسبتها في الاستدارات على عللها واصولها
كنسبة الكليات والجزئيات فيما مثلتها به وهو معنى قولنا وقس عليه كل شيء بنسبة حال
ذاته وعوارضها والفروع يدور عليه كما ان الاصل يدور على اصله اذ النسبة واحدة فكل
عالم كرة واحدة وكل نوع منه اي من ذلك العالم كرة واحدة وكل صنف من ذلك النوع كرة
واحدة وكل شخص من اشخاص تلك الاصناف كرة واحدة وكل جزء من اجزاء تلك الاشخاص
كرة واحدة وهكذا وحكم دورة كل جزء منفردا او منضما الى غيره في الدورة حكم ما تقدم
من الاسراع والابطاء والذاتية والعرضية **قلت** وهكذا احكامها في الاوضاع و
التضايف والنسب كلها في التساوي والتعارف والتناكر الا انها في التناكر يدور على
التعاكس هكذا ‹ د وفي التعارف على جهة التوجه د ‹ وفي التساوي على جهة المماثلة هكذا
د د واما في التعارف في الذات وحده فهكذا دٓ دٓ واما في الصفات وحده هكذا دٖ دٖ ومنها
معا هو التناكر كما مر في ان الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها
اختلف **اقول** واحكام الاصول والفروع والكليات والجزئيات في الاسراع
والابطاء في الاستدارات العرضية والذاتية بالنسبة الى احكامها في الاوضاع و
التضايف والنسب اما الاوضاع جمع وضع اعني التحيز او ترتب بعض الاجزاء الى بعضها

او الى البعض لخارج واما التضايف كالامور المتساوية فى الوجود او الظهور كالابوة
والبنوة وكزوجية الاربعة وكايلاج الليل فى النهار والنهار فى الليل وكوجود الرطوبة
من نكاح الحرارة للبرودة ووجود اليبوسة من نكاح البرودة للحرارة وكحمرة الزنجفر من الكبريت
والزيبق وكسواد المداد من الزاج والعفص وما اشبه ذلك فان لكل واحد من الاثنين
استدارة على الاخر اما فعلية او انفعالية او فاعلية ومفعولية او ظهورية وركنية او
فاعلية باعتبار ومفعولية باعتبار او استدارة تتميم وتكميل او استدارة توليد وما اشبه
ذلك واما النسب فكالتقييد بالحيثيات والاعتبارات فان لكل منهما استدارة
حيثية او اعتبارية والنسب كلها تنحصر فى نسبة التساوى اى التماثل وهو لا يقتضى
تساوى الاستدارتين فى الاسراع والابطاء وان تساويا فى العرضية والذاتية و
فى نسبة التعارف وهو لا يقتضى التساوى الاستدارتين فى الاسراع والابطاء
ولا فى عدد العرضية وفى نسبة التشاكل وهو اتم كالتعارف فى عدم اقتضاءه التساوى
فى الاسراع والابطاء وعدد العرضية الا ان الاكثر فى التعارف والتشاكل التساوى بين
المتعارفين والمتشاكلين فى جهة التعارف والتشاكل واذا وقع بينهما التعارف او
التشاكل فى غير جهتهما فذلك من جهة المهية الطاعية الا انها اعنى ذوات الاستدارات
من الكليات والجزئيات الاصول والفروع فى صورة التشاكل تختلف استداراتها
اختلافا كليا فتدور ربما التعاكس يعنى احدهما يخالف باستدارته استدارة الاخر
وصورة استدارتهما هكذا ء د فاذا ابتدأ احدهما فى الاستدارة من الطرف الاعلى
مثلا الى جهة اليمين ابتدأ الاخر فى الاستدارة من الطرف الاسفل الى جهة الشمال
واذا كان احدهما من اصحاب اليمين والاخر من اصحاب الشمال واما ان كانا معا من
اصحاب اليمين فاذا ابتدأ احدهما فى الاستدارة من الطرف الاعلى الى جهة اليمين
ابتدأ الاخر من الطرف الاعلى الى جهة الشمال وان كانا من اصحاب الشمال معا اذا

ابتدأ احدهما من الطرف الاسفل الاحال مصعبة بما فيه من اللطف ويدور اصحاب الشمول من
الطرف الاعلى الاحال هابطة بما فيه من اللطف وفي الصورة التعارف على عكس ما ذكرنا
في الشاكر لتوافقهما في ذاتيهما وصفاتيهما بعكس الشاكر وصورة استدارتهما هكذا
د ب ج فاذا ابتدأ احدهما في الاستدارة من الطرف الاعلى الى جهة اليمين ابتدأ
الاخر من الطرف الاسفل الى جهة اليمين ولا يلزم تناف اذا ابتدأ كل منهما من اليمين
حيث انهما مع التعارف متقابلان فاذا كانا في التقابل يمين كل منهما الى جهة يسار الاخر
يكون ابتداء استدارة احدهما الى جهة ابتداء استدارة الاخر فيوهم ذلك انه شاكر
مع انه من التوافق لجريان الاستدارتين معا على جهة اليمين فلا تنافي بينهما وكذلك
لو كان المتعارفان من اصحاب الشمال فانه اذا ابتدأ احدهما في الاستدارة من الطرف
الاسفل الى جهة الشمال ابتدأ الاخر من الطرف الاسفل الى جهة الشمال ولا تنافي بينهما
كما قلنا في اصحاب اليمين وفي صورة التساوي في اصحاب اليمين واصحاب الشمال على
جهة المماثلة وان اختلفت رتبتهما اذ قد يختلفان في الرتبة في الاسراع وفي الابطاء
وفي عدد العرضيات وصورة استدارتهما هكذا د ب ويكونان من اصحاب اليمين و
يبتدئان بالاعلى على اليمين ومن اصحاب الشمال ويبتدئان من الاسفل على الشمال وقد
يختلفان ببعض دواعي اللطف وقد يختلفان في الابتداء وفي التوجه وفي الاسراع
والابطاء واما التغاير في الذات وحدها وهو الشاكر في الذوات والتعارف
في الصفات الا انه يوجد من الشاكر والتعارف ولذا عبرت عنه بالتغاير ورسمت
صورة استدارتهما الذاتيتين على غير صفة استدارة الشاكر او التعارف فقلت
صورة استدارتهما هكذا ذ ذ فكانت صورة استدارة الصفات كصورة
استدارة التساوي واما في الذوات فليست كالتعارف ليتقابلان بالوجه
ولا كالشاكر فيتقابلان بظهورهما ولا كالتساوي فيتقابل وجههما جهة واحدة

الى جهة اليمين ابتدأ الاخر من الطرف
الاسفل الى جهة الشمال ولا يدور من جهة
اصحاب اليمين من الطرف الاسفل صح

الاعلى

بل هي حالة متغايرة للثلاثة ٨٧ وهذا النوع قد لا يتنافيان في جهة الذوات وان كان
قليلا لاجل ملائمة الصفات وقد يتنافيان في الصفات قليلا لاجل تنافي الذوات
وقد يتعارفان وقد يتناكران وهذا كله موجب للاختلاف في الاسراع والابطاء و
في عدد العرضيات ومثل هذا في جميع ما ينسب اليه حكم التغاير في الصفات وحدها
وصورتها هكذا ﺣ ﺣ وان اختلف التغايران شدة وضعفا فان التغاير في الذات
اقوى واشد من التغاير في الصفات والتغاير في الذوات والصفات هو التناكر
كما ان التساوي في الذوات والصفات هو التعارف وقوله ع الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف يعني ان الارواح عساكر
جمعتها العناية الالهية بدواعي طبايعها فما تعارف منها بان كان في عالم الاظلة
وفي الورق الخضر وعالم الذر ظل المتعارف وورقته مقابلا بوجهه بظل من تعارف
معه وورقته ائتلف في هذه الدنيا لان ورقة كل واحد منهما في غصن واحد متقابلان
وجوههما وكذلك المتناكران واما المتساويان فقد يكونان في غصن واحد وقد
يكونان في غصنين واما المتغايران في الصفات فهما في غصن واحد غالبا وقد
يكونان في غصنين وصفاتهما في غصنين فافهم **قلت** ومعنى التعارف ينظر
احدهما في وجه صاحبه ومعنى التناكر ظهره الى ظهر صاحبه والمساوات من التعارف
في التبعية والمغايرة احوال وانظر الى تمثيل الاشكال ولكل مراتب منهم مقام شرحه
في الكتاب مما يطول **اقول** معنى تعارف ينظر احدهما في وجه صاحبه سواء
كانا في غصن واحد ام في غصنين كما ذكرنا قبل ومعنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه
كما مثلنا به قبل في الاشكال وفي البيان واما المساوات فمن التعارف يعني
انها نوع من التعارف الصفاتي واما المغايرة فهي احوال متعددة كما اشرنا الى
نوع ذلك فان افراد المتغايرين كثيرة جدا فالتناكر منهما في بعض الاحوال والمساواة

فيكونان

قد يكون بمحض الصفات فتكون المغايرة من جهة الذات وقد يكون المساواة بالعكس
فتكون المغايرة من جهة الذات وقد يكون المساواة بالعكس في غير جهتها اذ لا تجتمع
مع المساواة في جهة واحدة واذا تدبرت وضع هذه الاشكال التي هي تصوير لدرجات
الكرات ظهر لك الحال ولكل مراتب منهم مقام هذا البيت من قصيدة عبد الله بن
قاسم السهروردي في وصف احوال السايرين واحوال الواصلين وصفات
مطلوبهم وهذا الذي ذكرته لك من الاستدارات هو باطن ما ذكرته في قصيدة تمّ
قلت ثم اعلم ان الكرة ان كانت استدارتها عبارة عن استدارة قوس
من محيطها فهي تدور على محور وتحدث من الاجزاء الدوائر لا الكرات وليس ذلك
الاستدارة الصدورية عن العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه ومشيته
بل الاستدارة الصدورية ان يكون كل جزء من الكرة على قطبها فتكون استدارة
الكرة على قطبها ليست الى خصوص جهة لان ذلك من خواص الاجسام في حركاتها
الجسمانية اقول اعلم ان الكرة التي ذكرناها ليست عبارة عما يحدث من استدارة
قوس من محيطها لان الكرة التي تحدث من استدارة القوس لم تتساو اجزاء محيطها
الى مركز قطبها بل كل جزء تحدث عنه دائرة قطبها نقطة من المحور تسامتها في
قطب الدائرة الاخرى فتختلف لذلك تلك فمنها عظام ومنها صغار ومنها
بين ذلك واذا اعتبرنا استدارة تلك الكرة واستدارة كل واحد من اجزائها على
فعل الله سبحانه كانت استدارة وتتساوى فيها جميع الممكنات مع اختلاف حقايقها
وقوابلها ودواعيها واوقاتها وكمها وكيفها لانها استدارة صدورية فتكون
فيها على السواء من غير ان يكون بعض منها الى جهة بل كل شيء منها يدور على تلك
العلة لا الى جهة لانها ليست في جهة اذ الجهات كلها صادرة عنها فلا تحويها
فتكون تلك العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه ومشيته ليست في جهة

فالمستدير عليها يستدير لا الى جهة لان الاستدارة الى جهة من خواص الاجسام في حركاتها
الجسمانية فان قلت انك اطلقت القول في جميع الاشياء بانها تدور على فعل الله تعالى لا
الى جهة ومنها الاجسام فلم قلت ان الاستدارة الى جهة من خواص الاجسام في حركاتها
الجسمانية قلت ان الاجسام تدور الى جهة اذا كانت تدور على ذي جهة واما اذا كانت
تدور على ما ليس في جهة وجب ان يكون استدارتها لا الى جهة والا لكانت تدور على
غيره الا ان الجسم لا يدور على ما ليس في جهة حال جموده فانه من هذه الحيثية يدور على ما
في جهة واما دورانه على ما ليس في جهة كالعلة الصدورية فانما هو من حيث ذوبانه و
اتحاد اجزائه المتباينة وهذا معنى ما قلت واما الحركات الوجودية الصدورية فليست
جسمانية وان كانت من الاجسام فهي دورات دهرية وسرمدية والا لم تحط جهة العلة
بجميع جهات المعلول ولهذا قلنا كل جزء كرة فافهم فهمك الله تعالى واعلم ان هذا
الطور من الاستدارة لا تدركه النفس ولا العقل وانما يدركه الفؤاد لانه جهة الصدور
وهي ربط الدهر بالسرمد والسلام اقول الحركات الوجودية كما اشرنا اليه ليست
جسمانية من حيث هي جسمانية وان كانت من الاجسام لانها حركات صدورية و
الحركات الصدورية من قبل فعل الله سرمدية ومن قبل القابل يكون مهويته في
المقيد دهرية وفيما فوقه من الممكنات برزخية يعني ان وجهها في السرمد وقرارها
في الدهر ولاجل كون حركة الفعل سرمدية احاطت العلة بجميع جهات المعلول
ولو كانت جسمانية لم تحط بها وانما قلنا ان كل جزء كرة لاجل عموم الاحاطة ومن ثم لا تدرك
النفس ولا العقل هذا النوع من الحركة وانما يعرفه الفؤاد لانه اي الفؤاد جهة الصدور
يعني وجهه الى المظاهر وبه ربط الدهر بالسرمد من جهة ان العقل وان تعلق بالمفعول
الذي هو المقيد ومحله لا يخرج عن السرمد وان كان محله ومتعلقه بل وفي الزمان
اذ لا يقارن المفعول الا بالمتعلق الذي هو من نوع المفعول قلت الفائدة

العاشرة

الفائدة العاشرة

العاشرة علم أن الله سبحانه خلق الأشياء بفعله وابداعه من غير سبق فكر وروية و
كل شيء فانه خالقه سواء كان في الوجود الخارجي ام الذهني وما في الذهن لم يوجد على احتذاء
سبق ذهن فالوجود الذهني في الواقع وجود خارجي وانما تسمية الوجود الى الذهني والخارجي للفرق
بين الوجود الظلي الانتزاعي والاصلي اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح والا فهو
في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق اليه في التفاهم والتعارف ليحصل لهم
ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم
ومعاشهم اقول هذا الكلام فيه تعريض بالرد على من زعم ان الوجود الذهني ليس
وجودا وانما حقيقة ما يدركه الذهن انما هو الحقايق الثابتة قبل ايجادها وليس بموجود
وعلى من زعم ان النفس هي التي تحدثه لا انه صنع الله وعلى من زعم ان الوجود الذهني
وجود اصلي ليس بانتزاعي ظلي وانما يوجد الشيء بحقيقته في الذهن لا بظله ومثاله وعلى من
زعم ان الوجود الذهني اصل للوجود الخارجي ظل للوجود الذهني فقلت ان الله خلق جميع
الاشياء ذهنيتها وخارجيتها بفعله وابداعه من غير سبق فكر ولا روية ليقال ان
ما في الذهن ليس الوجود الخارجي بل هو من ذهني قبله والدليل على انه مخلوق لله تعالى قوله
عز وجل واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وانما قال تعالى
الا يعلم من خلق لان ما توسوس به النفوس هو الذي في معرض العلم به حيث اخفوه ولم
يجهروا به فقال انه يعلمه لانه خلقكم انتم وما في نفوسكم فكيف لا يعلم من خلق ولو اريد به
خصوص العلم به لا مع ما في نفوسهم كما يوهمه ظاهر من خلق لما دل على اطلاعه على ما اسروا
به الذي اورد بيان الاطلاع عليه ولا يرد علينا انهم اسروا ما هو قبيح ثم منه فلا يكون
الله خالقا له واعلم ان اهل القول الاول انكروا الوجود الذهني وزعموا ان ما تراه تجاهك
لك ليس موجودا في الذهن وانما هو موجود في الخارج وبعنوان الاعيان الثابتة وقالوا
كما انك ترى زيدا بعينك وليس في عينك وانما هو خارج عنها فليس للذهن وجود بنسبة

اليه الا اذا اثبتنا فيه ولم يثبت فيه شيء وغلطوا بل نريد بالوجود الذهني ما كان الذهن علة
لظهوره ووجوده الكوني وهي الاظلة المنتزعة من الاشياء الخارجية وذلك لانه تعالى
حين خلق الاشياء اقام كل شيء في مكانه المناسب له فالاشراقات النورية لا تظهر
الا في الاجسام الكثيفة فوضعها فيها والصور لا تظهر الا في الاشياء الصيقلية كالمرآة
والماء فوضعها فيها والصور المثالية المعنوية اي الخيالية لا تظهر الا في الاذهان فاقامها
فيها والاجسام لا قرار لها الا على الارض المتماسكة فاقامها فيها فمرادنا بالوجود الذهني
ان الاظلة الخيالية المنتزعة تكون في الذهن وان ذا الظل يكون في الخارج وذو الظل
والظل موجودان لكن ذا الظل موجود في الخارج وظله الخيالي الانتزاعي في الذهن فتنقسم
الموجودات الى ما يكون في الخارج والى ما يكون في الذهن وكلاهما موجودان احدهما في
الخارج وهو الموجود الخارجي والاخر في الذهن وهو الموجود الذهني ودليل هذا ما قلنا مرارا
انك لا تقدر ان تتصور بذهنك شيئا ما رايته قبل ذلك حتى تلتفت بذهنك ا
فتقابل ذلك الشيء بمرآة خيالك في المحل الذي رايته فيه وبالهيئة الذي رايته
عليها في الوقت الذي رايته فيه فتجد مثاله وهيئته في غيب ذلك المكان وغيب
ذلك الوقت فتنتقش في ذهنك تلك الصورة ولا تقدر على التصور بدون هذا فافهم
واما اهل القول الثاني يزعمون ان للنفس قوة على احداث ما شاءت من سبق مثال فتصور
شريك الباري تعالى وجبال من زيبق ولا اصل لهما وليس الا انها تخترع بنفسها وغلطوا
فانها لو كانت كذلك لكانت تحدث ذلك من غير ان تتوجه الى جهة مظنته بمظنته و
ما تتوهم فيه لكنها لا تقدر حتى تتوجه الى جهة ذلك فتنتزع من موهومها صورته سواء
كان شيئا في الخارج ام لا في الحقيقة لا بد وان يكون شيئا في الخارج كما دلت عليه
الادلة مثل قول ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى
ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد

او لاقدر خلقه الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل بان يقدر الله عز وجل على ان يخلق كذا و
كذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع
خلقه انه على كل شيء قدير رواه في اول كتاب العلل في باب علة الخلق فتكون الصورة
الذهنية منتزعة من الوجودية الخارجية وانما اختلفت الصور للشيء الواحد بالنسبة
الى المتصورين لاختلاف اذهانهم كما تختلف الصور لشيء واحد في المرايا المتعددة
المختلفة وهؤلاء طائفتان منهم من يزعم انه وجود وهمي ليس بانتزاعي وانما يصدق
عليه الوجود لانه شيء ومنهم من يزعم انه انتزاعي من موهوم وكلا الزعمين باطل واهل القول
الثالث يزعمون ان الوجود الذهني اصل للوجود الخارجي والخارجي ظله وتنزله وهم جل الصوفية
ومن هنا يقول احدهم ما يتحرك عالم في المشرق او في المغرب الا بقدرتي ومنهم من يزعم
انه متحد مع الخارجي لا فرق بينهما الا بان الذهني مجرد من اللوازم الخارجية كالنار مثلا
فان الموجود منها في الخارج هو الموجود في الذهن بعينه الا انه مجرد عن لوازمه الخارجية
كالاحراق فانه من لوازم الخارج وقد قال الشيخ جواد الكاظمي في شرح الزبدة في مبحث
العلم وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم مقولة الكيف ان الاشياء
بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو
مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم انتهى وهذا كله غلط لان قول الصوفية لو صح كان اذا
مات بطل نظام العالم كما انه اذا انصرف المقابل للمرآة بطلت الصورة التي في
المرآة وهذا ظاهر الفساد وقول الآخرين انه ظلها باطل لانك لو كان صورتان
نقشا من قالب واحد وحضرت عندك واحدة منها فانك اذا نظرت فيها لا تحضر
الاخرى في ذهنك ولا عندك وان حضر اصل القالب فلو كان النار التي في الذهن
هي النار الخارجية لا ظلا لها لكنت اذا تصورت ما في ذهنك لا يلتفت ذهنك
الى النار الخارجية اصلا كما انك اذا تصورت احدى صورتين كلاهما من قالب واحد

لا يلتفت قلبك الى الآخر وان التفت الى قالبهما والواقع خلاف ذلك بل لا يمكنك ان
تتصور ما في ذهنك ~~لا يلتفت ذهنك الى الشار الخارجية~~ الا اذا التفت الى الخارج وليس
الا الان ما في ذهنك منتزع من الخارج وليس في ذهنك شيء فاذا التفت بمرآته الى الخارج
انطبعت فيه صورة المنفصل المنتزعة وهو الحق اعني كون الوجود الذهني ثابتا وانه ظلي
منتزع من الخارج نعم هنا تفصيل وهو ان هذا الذهن ان كان علة الوجود بان كان هو امر
الله الذي به قام كل شيء وان وجودات الاشياء كلها اعني موادها من اشعة وجوده كان
ما في ذهنه من صور الاشياء عللا واسبابا للاشياء الخارجية بحيث لو عدمت تلك الصور
التي هي وجوده تلك الاشياء اضمحلت الاشياء وهذا مثل النبي واهل بيته الطيبين ع
كما دلت عليه اخبارهم ونطقت به كلماتهم واثارهم من انه لو لم يكن الحجة في الارض لساخت
والامام سواهم فكلما فيهم من الصور التي في اذهانهم فانها اظلة منتزعة من الاشياء الخارجية
والكلام مبني على احوال العوام واما احوالهم ع فعلى طور غير ما نحن بصدده وانما جرى التشبيه
عليه استطرادا فاهل القول الاول ينفون الصورة من الذهن ويقولون مرآة بذهنك ما
ليس في ذهنك وانما هو في الخارج ثابت لا موجود ولا معدوم واهل القول الثاني يثبتون
صورا ليست ذواتا ولا اظلة منتزعة بل هي اظلة قائمة بالذهن ولا خارج لها واهل القول
الثالث يجعلون ما في الذهن اصلا لما في الخارج ان الشيء له مكانان مكان ذهني ومكان
خارجي والحق ان ما في الذهن قسم من الوجود ظلي خلقه الله في الذهن لافتقار الخلق اليه في التفاهم
والتعارف يتوصلون به الى مطالبهم ليحصل ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة اذ
لولاه لم يدركوا الا ما تراه عيونهم وتناله اسماعهم وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم بما
فيه نجاتهم ونظام معاشهم وهذا انشاء الله تعالى ظاهر قلت وانما قلنا انه مخلوق لله
لما دل عليه الدليل القاطع بان الله خالق كل شيء قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم فان قلت معنى ذلك ان الله تعالى جعل في النفس قدرة على اختراع

ما شائت من الصور فهي تخترع تلك الصور بما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة
خارجيا قلت انما جعله فيها وفي غيرها مما يجري فيه على اختيار له ليس حيث اعطاه دفع
يده عنه بل هو في يده بعد الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حال واحد بلا تعدد الا في
العبارة كناية عن ظهور العطية في نفسها **اقول** انما قلنا ان ما في الذهن مخلوق
لله عز وجل لان الدليل قد دل على جهة القطع والضرورة بان الله سبحانه خالق كل
شيء قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تعالى قل الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهذا معلوم لانه ان كان شيئا يصدق عليه اسم الشيء
بكل اعتبار فقد دخل في عموم الايتين الاوليين وامثالهما وان لم يكن شيئا اصلا
لم تكن النفس مخترعة له واما الاية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى لان الاسرار
بالقول هو التصور وبدليل قوله تعالى انه عليم بذات الصدور اي عليم بما اسررتم وتصورتم
وعزمتم عليه وهممتم ولا ينافيه قوله الا يعلم من خلق بتوهم انه انما خلق المتصورين لا
التصور بقرينة من خلق لانه تعالى في بيان علمه بسرائرهم وتصوراتهم وما توهموا واضمروا و
قد علل الله تعالى ذلك بانه خلقه فكيف لا يعلمه ولا يرد علينا لزوم الاجبار من خلقه لذلك
لانه تعالى خلق اعمالهم القبيحة بافعالهم اي حكم عليهم بما فعلوا كما تجعل زيدا عاصيا اذ
لم يعصك فقد حكمت عليه بفعله وكذا قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم لانه تعالى لما
كفروا طبع على قلوبهم بكفرهم ولا يلزم من ذلك الاجبار واما قولهم ان الله تعالى جعل في
النفس قدرة على اختراع ما شائت من التصورات فبعد ما ذكرنا من انها لو كانت مخترعة لها
كانت تلتفت بمرآتها الى جهة امكانه لتنطبع صورته فيها انا نقول حين جعل لها
قدرة تخترع بها هل دفع يده عما جعل لها ام هو في يده اذ لو دفع يده لم يكن شيئا
فلا تفعل الا بالله فانه في الحقيقة هو الفاعل على حد قوله وما رميت اذ رميت ولكن

الله تعالى وقوله افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون فافهم ان كنت تفهم
وقولي كناية عن ظهور العطيه يعني انه انما قلنا اعطى خلقه قدرة او علما او غير ذلك
ليس لان العطيه انفصلت من يده تعالى ليكون العبد مستقلا بها وبما يترتب عليها
بل انما قيل اعطى كناية عن ظهور العطيه من كتم الوجه الامكاني الى علانية الوجود
الكوني والا فهي في قبضته اذ لو خلاها من يده لم تكن شيئا قلت وتلك القوة ع
المشار اليها فعلها وانفعالها واضافتها وتعلقها بمخترعها انما كان شيئا في
نفسه بكونه في يده فاذا قابلت المرأة الشئ اوجدانه تعالى بها فيها الصورة وانما
لها اختيار المقابلة وانتزاع الصورة اللذان هما شئ بكونهما في يده فافهم والى هذا
الاشارة بقوله ع كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم
فافهم قوله ع مخلوق مثلكم مردود اليكم اقول قولنا وتلك القوة تقدم بيانه وهو
ان جميع ما اعطى خلقه لم يخله من يده لانه ليس شيئا الا بكونه في يده فلو خلاه لم يكن شيئا
اصلا فلو خلاه من يده الاكوانية لم يكن مكونا ولكنه ممكن ولو خلاه من يده الامكانية لم
يكن ممكنا وهذا الوجه الثاني خفي على العقول ولكنه كما اقول فاذا قابلت المرأة الشئ
هذا تفريع على ما قبله تفريعا بيانيا لا تاسيسيا يعني اذا قابلت الشاخص اوجد الله
من صورة الشاخص المنفصله لانها هي الصورة التي في المرأة فيوجدانه منها بالمرأة
لانها هي القابلة للصورة فهي صورة الصورة وحدودها من صقالة المرأة وبياضها
وسوادها واستقامتها واعوجاجها فيها اي في المرأة لان الشئ يوجد في صورته
وكل شئ يتوقف عليه الايجاد فهو فعل الله ليس للمرأة فيه شئ وانما لها اختيار المقابلة بالله
وانتزاع الصورة بالله اللذان هما شئ بكونهما في يده وهذا معنى قولي بالله والى هذا
المعنى اشارة بقوله كلما ميزتموه باوهامكم اي تصورتموه او تعقلتموه في ادق معانيه
بالنسبة الى عقولكم وبالنسبة الى المميز نفسه يعني في اول مراتب تعينه فهو مخلوق

بعني

يعني خلقه سبحانه مثلكم اي كما انتم مخلوقون او مثلكم اي خلقه لكم ومثل لكم بفتح الميم والثاء
مثلثه اي صفتكم وشبحكم وايتكم وبكسر الميم وسكون الثاء اي نظيركم اما في الايجاد او
فيما يترتب على الايجاد من احكام التكليف في الدنيا والمعاد مردود اليكم اي غير
مقبول منكم ان تجعلوا العبد ربا او مردود اليكم يعني انه من اشعة وجوداتكم و
ذواتكم وهذا معنى قولي فافهم قوله مخلوق مثلكم مردود اليكم **قلت** فان قلت
يلزمكم ان الله خلق المعاصي والكفر وساير القبايح قلت نعم كذلك الله ربنا قال تعالى
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ولكن ليس على ما تفهم وذلك لانه سبحانه لا يخلق شيئا
الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله والا لم يكن المخلوق كذلك بل يكون قد خلق
على غير ما هو عليه فح لم يكن هو اياه وانما يكون هو غيره هف **اقول** لا يلزم منا في قولنا
ان جميع ما ذهب عبارة من النعم من القوة الاستطاعة والفعل والانفعال وغيرها
كلها في يده سبحانه ان يكون الله عز وجل فاعل المعاصي والكفر والشرور على ما هو معروف
لان الاعتقاد الحق ان العبد هو فاعل المعاصي والكفر والشرور باختياره والله سبحانه
بريء منها كما قال تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها
قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقال تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت
ايديهم وويل لهم مما يكسبون وغير ذلك من الايات واما قولنا ان الله خالق كل شيء ومن
جملته المعاصي والكفر فنريد به معنى اخر غير هذا لا يلزم منه هذا المعنى الباطل والاخبار الائمة
متواترة بذلك ناطقة به مع تنزيههم جناب الحق عن الظلم وفعل القبايح وبيان المعنى
الذي نشير اليه يحتاج الى تقديم كلمات نشير فيها الى بيان ما وردت به الاخبار
بحيث لا يلزم التفويض ولا الاجبار فنقول اعلم ان الله سبحانه لا يخلق شيئا من
خلقه من ذات او صفة الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله اذ لو خلق المخلوق

على غير ما هو عليه لكنه لم يكن هو اياه بل كان غيره لانه انما خلق غيره وتفصيل ذلك انه تعالى ان
خلق على مقتضى استطاعة فعله تساوت المفعولات لان نسبتها الى فعله على السواء
بل لو لم يتعدد في انفسها بل يكون واحدا لان فعله واحد وان خلق على مقتضى قابلية
المفعول فان كان على نحو القسر والاجبار كانت لو خلقها بمقتضى استطاعة فعله تع
وان كان على جهة الاختيار صح الصنع وارتفع الاجبار وذلك بعد ما كانوا شيئا واحدا
وجودا هيولانيا حصصهم فلما جعلهم حصصا متمايزة المواد في الجملة جعل في كل حصة من تلك
المادة النوعية الاختيارية والتميز ومعرفة الخير والشر والجيد والردي وحيث كانت
السعادة والشقاوة والطاعة والمعصية انما هي في الصور عرض عليهم صور طاعاته في
عليين وصور معاصيه في سجين واخبرهم ان من اجاب دعوته صورته بصورة اجابته
والبسه لباس طاعتي ومن لم يجب دعوته صورته بصورة انكاره والبسه لباس معصيتي
فرضوا وقبلوا ثم دعاهم الى توحيده ونبوة نبيه ص وولاية وليه ع فقال الست بربكم
فقالوا بلى فالمؤمن اجاب بلسانه وقلبه مصدقا مسلما طائعا والكافر قال بلى واضمر
انه ان اقتصر على هذا فلا تضرنا الاجابة لانه خالقنا ودعانا الى طاعته وان تجاوز بنا الى
طاعة غيره لم تجب لانا اولى من غيرنا ثم قال لهم ومحمد ص نبيكم فاجاب المؤمن بقلبه ولسانه كما
مر وازداد ايمانا بتسليمه وسكت الكافر وقال في نفسه تجاوز بنا الى غيره لكن هذا الغير لم يجعل
له ولاية علينا وانما هو داع الى خالقنا فان اقتصر عليه اجبنا والا انكرنا ثم قال لهم وعلي
وليكم فاجاب المؤمن وازداد ايمانا مع ايمان وانكر الكافر وقال لا نقبل ان يكون عليا
وليا بشرا مثلنا ولذا قال ص لعلي ع في حق جميع الامم ما اختلف في الله ولا في وانما
اختلفوا فيك يا علي وكان فيما انزل على نبيه ص ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك
ولذلك خلقهم فاذا عرفت ان الله تعالى لم يخلق الخلق الا على ما هم عليه بحسب قوابل
باختيارهم ولم يكونوا في دواعيهم وما يميلون اليه مجبورين عرفت مقدمة معرفة اله

ام

الله خلق كل شيء حتى المعاصي ولم يكن فاعلا لها وبقي تمام المقدمة وهو ما قلت واذا
خلقه على ما هو عليه فانما خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقبوله للوجود وذلك بالاسباب
الخارجية عن حقيقة ما افاضه الله بذات فعله وان كانت بعوارضه وتلك الاسباب
لتغير الحقايق بحكم الوضع وتلك المقتضيات من افعال الخلق واوضاعهم فلو خلق
على غير المقتضى لكان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر **اقول** من تمام ما ذكرنا من
المقدمة وهو ان معنى قولنا انه خلقه على ما هو عليه انه خلقه على مقتضى سبب ايجاده و
قبوله للوجود هو انفعاله بحسب كمه وكيفه ووقته ومكانه وجهته ورتبته واوضاعه
وكلها منسوبة اليه لانها اجزاء ماهيته وليست من فعل الله اولا وبالذات بالنسبة
الى تشخصه وان كان بفعل الله ثانيا وبالعرض ومعنى كونها بالعرض بالنسبة الى
تشخصه بها ان منها ما هو مخلوق في نفسه بالذات من حيث نوعيته بل كلها كذلك
لكنها باعتبار اختصاص بعض الافراد ببعض حصص منها لم يكن التخصيص الا
باقتضاء المفعول فكان التخصيص بالعرض لانه لاقتضاء لا لنفسه وهذا معنى قولنا
وذلك بالاسباب الخارجة عن حقيقة ما افاضه الله بذات فعله وان كان بعوارضه
لان الذي افاضه الله بذات فعله هو الوجود خاصة اعني المادة الكلية المسماة بالهيولى
الاولى والمواد الجزئية رؤس منها كالورق من الشجرة وحصص منها كالذر في
جوهر الهباء هذا هو المقبول واما اسباب قابليته للايجاد فاشياء يقتضيها
المقبول من نفسه عند توجه الايجاد اليه فلما توقف قبوله عليها خلقت له فهي مخلوقة
بالعرض وبها تغيرت الحقايق واختلفت فهي باقتضاء المقبول لها وتغاير حقايقها
واختلافها بسبب تغاير ما قد جرى عليها ايجادا وبحكم الوضع لكون تلك منها اسبابا
ومنها موانع او شروطا وتلك المقتضيات كلها من افعال الخلق واوضاعهم كما
ذكرنا فان خلق الاشياء على غير ما تقتضيه كان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر فانه

اعطى الحديد انه قد يقطع والنار قد تحرق والبذر اذا وضع فى الارض ينبت والنطفه
اذا القيت فى الرحم تتخلق منها الجنين وهكذا فاذا اراد الظالم يقتل المؤمن بالسيف
او يحرقه بالنار ويغصب حنطه ويزرعها فى ارض مغصوبة يسقيها بماء مغصوب
والزانى وضع نطفته فى رحم الزانيه فان منع الحديد ان يقطع والنار ان تحرق
والحنطه ان ينبت والنطفه ان تتخلق كان قد منع ما اعطاها ويلزم من ذلك ان
الحديد لا ينفع فى الجهاد والنار لا ينفع بها العباد والحنطه لا ينبت عند مالكها
مع كمال الاستعداد والنطفه الحلال لا تتكون منها الاولاد ويفسد النظام و
تبطل فائدة الايجاد وان خلق الاشياء على ما تقتضيه طبايعها التى خلقها عليها
لمصلحة العباد فقطع الحديد رأس المؤمن والنار احرقته والحنطه نبتت عند الظالم
ونطفه الزانى يتكون منها ولد الزنا وليس الله معينا لمن عصاه فلم يقتل المؤمن
وانما قتله الظالم او احرقه بالنار ولم يعن الغاصب بحنطه المؤمن ولم يأمر بالزنا
فمعنى قولنا ان الله خلق الكفر انه تعالى اذا كفر عبده طبع الله على قلبه بكفره كما قال تعالى
وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم ومعنى ان الله خلق المعاصى انه خلق
مقتضاها ولوازمها كما مثلنا لك به والاخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة
لا تكاد تحصى كلها فى هذا المعنى وهو معنى ما قلت مثلا خلق الحديد يقطع ولا
يقطع الا باذنه فاذا ذبح زيد عمرا ظلما بالسيف فان لم يوجد باذنه الذبح بمقتضى
فعل زيد والحديد لكان قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم يكن الحديد حديدا او منع
زيدا مقتضى فعله فلم يتمكن زيد من فعل المعصية فلم يقدر على الطاعة لانها لا
تتحقق الا بالتمكن من المعصية اذا لم يكن كذلك لم يحسن ايجاده ويبطل الايجاد
من اصله والوجه الذى حدث عن الله بهذا النحو اقول مرادى من قولى ان الحديد
لا يقطع الا باذنه ليس كما فهم الاشاعرة بان القاطع هو الله لان الاسباب

فهم

فائدة ما

في الحقيقة ليست اسبابا وهو غلط لانه يلزم الجبر بل الاسباب اسباب في الواقع
والحديد بنفسه هو القاطع بالاشتراك مع الله عز وجل في القطع وانما مرادي انه تعالى
اعطى الحديد القطع وجعله يقطع بنفسه ولكن الحديد والحركة من الفاعل والقطع
وقائمة بامر الله قياما ركنيا ويفعل قياما صدوريا وهي شيء يحفظه الله فما دام الله حافظا
لوجودها بامره وفعله فهي شيء يفعل بما اودع من القدرة المحفوظة بقبضة الله اذ خلا
من يده لم تكن شيئا اصلا فان لم يوجد الله الذبح الذي هو اثر فعل زيد بمقتضى فعله
لم يكن زيد متمكنا من فعل المعصية واذا لم يكن متمكنا من فعل المعصية لم يكن متمكنا من
فعل الطاعة لان الطاعة كما ياتي لا يتحقق حتى يكون متمكنا من فعل المعصية قادرا عليها
باختياره ثم يحقق الطاعة فاذا لم يتمكن من المعصية لم يتمكن من فعل الطاعة واذا لم يتمكن
من فعل الطاعة لم يحسن تكليفه لانتفاء التكليف واذا لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده
لانتفاء فائدة الايجاد وايجاد الوجود الذهني من هذا القبيل بالنسبة الى ما ينتقش
فيه من خير او شر فانها كلها بفعل الله على نحو ما اشرنا اليه لا ان الله فاعل لافعال العباد
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم راشدا قلت ثم اعلم ان في قوله تعالى وان من شيء
الا عندنا خزائنه حيث اتى للشيء من جهة افراده بجميع خزائن سوانيه بذلك
عليه وهو ان كل شيء له خزائن فاعلى خزائنه الرحمة ثم الرياح ثم السحاب المزجى
ثم السحاب المتراكم ثم البحر المكنون وهبائه ثم سحاب المزجى ثم المتراكم اقول
يعني ان سر قوله تعالى في جعل خزائن متعددة لشيء واحد هو ان الشيء الواحد له مراتب
المتعددة من مراتب الوجود وشرح لانه بان يكون مذكورا في كل مرتبة بما له فيها من
التحقق والشيئية من مراتب المشية كما اشار اليه سلمان الفارسي على ما نقله
عنه الرضا عليه السلام انه دعا ابا ذر بضيافة فاتى له برغيف شعير يابس فاخذ ابو ذر يقلبها
فقال له سلمان اراك تقلبها يا ابا ذر اتدري من اين اتاك والله لقد عمل

فيها الماء الذي حمل العرش حتى القيها على العرش وعملت فيها العرش حتى القيها
على الملائكة وعملت فيها الملائكة حتى القيها على الرياح وعملت فيها الرياح حتى
القيها على السحاب وعملت فيها السحاب حتى القيها على الارض وعملت فيها الارض
والماء والنار او كما قال ثم قال اني لك رشكر بذا يا ابا ذر فقلت بعض معناه وكل
واحدة من هذه الخزائن لذلك الشيء يذكر فيها وجه منها الذي خلق منه فيخلق من
الوجه الاعلى ما تحته ويخلق من التحت ما تحته وهكذا حتى يظهر الشيء في مكان حدوده
ووقت وجوده والوجود قارة كل وجه في مكانه من ذلك الخزائن لا يخرج منها نازلا
ولا صاعدا وما منا الا له مقام معلوم وانما يتنزل ما تحته منه كما يتنزل النار من النار
الكامنة في الحك بالحجر فاول خزائنه ذكر فيها في مراتب التكوين الاربع الاعتبارية
الاولى وذكره في تكوين الرحمة والنقطة والسر المجلل بالسر والثانية ذكره في
تكوين الالف الاولى والرياح والنفس الرحماني الاولى بفتح الفاء والثالثة ذكره
في تكوين السحاب المزجى والحروف الاوليات العاليات والرابعة ذكره في تكوين السحاب
المتراكم والكلمة التامة التي خلق ثم بها كل شيء من الاشياء اعني المشية والخامسة ذكره
كونه في بحر الممكن وهباه والسادسة سحابة المزجى بعد اثارته من اعلى تموج ذلك البحر برياح
الاسم البديع الرحمن والسابعة السحاب المتراكم من ذلك السحاب المزجى المشار المذكور
قلت ثم الاكوان الستة التي اشارت اليها الكون النور السوداني وهو
الحجاب السر ثم الكون الجوهري وهو الحجاب الابيض وهو الركن الايمن الاعلى عن
يمين العرش ثم الكون الهوائي وهو الحجاب الاصفر وهو الركن الايمن الاسفل
عن يمين العرش ثم الكون المائي وهو الحجاب الاخضر وهو الركن الايسر الاعلى
عن يسار العرش ثم الكون الناري وهو الحجاب الاحمر ونصبه الياقوت وهو
الركن الايسر الاسفل عن يسار العرش ثم الكون الاظلة وهو الهباء الاخر وكون

الذي

الذر الثاني **اقول** الاكوان الستة التي ذكرها (ع) من الخزائن لكل شيء فهي مع
السبع الاول ثلاث عشرة خزائن والاول من الاكوان الستة المذكورة الكون النوراني
وهو حجاب السر وهو اعلى الحجب وهو معانيه اي معاني افعاله تعالى وهي حقايقهم (ع) وهو
الماء الذي حمل العرش في قوله تعالى وكان عرشه على الماء اعني اول فائض من فعل الله
وهو الوجه الراجح وهو الحقيقة المحمدية (ص) وهو الزيت في قوله تعالى يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار كناية عن راجحية وجهه والثاني الكون الجوهري وهو عقل الكل
المسمى بروح القدس وبالقلم وبالحجاب الابيض وهو الركن الايمن اي النور
الاعلى يعني الباطن لان كل ما بطن فهو اعلى رتبة مما ظهر وهو اول خلق من الروحانيين
واول غصن نبت من شجرة الخلد خلقه الله من يمين العرش يعني عن يمين السلطنة
والمملكة الدائمة الخالدة والثالث الكون الهوائي يعني الروح الكلية والحجاب
الاصفر الذهب واصل البراق انها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وهو
ركن العرش الايمن النوراني الاسفل لانه ظاهر بالنسبة الى نور العقل والرابع
الكون المائي وهو الحجاب الاخضر حجاب الزمرد والزبرجد على اختلاف الروايات
وهو ركن العرش الايسر يعني الظلماني الجسماني اي المنسوب من جهة ارتباط
فعله بالاجسام اليها الاعلى اي الباطن والنفس الكلية واللوح المحفوظ والخامس
الكون النوري وهو الحجاب الاحمر يعني الطبيعة وقصبة الياقوت كما في بعض الروايات
وهو الركن الايسر اي الظلماني الجسماني كما تقدم الاسفل يعني انه ظاهر بالنسبة
الى الاخضر وهو عن يسار العرش اي ظاهره والسادسة كون الاظلة سمي بذلك
لانه كالظل يرى ولا يدرك باللمس وهو جوهر الهباء الاخير يعني اخر المجردات
الدهريات وهو المواد البسيطة المخصصة بالمهملات بالحصص الشخصية
وكون الذر الثاني يعني ان الكون السادس وهو عالم الاظلة والذر وهو هنا

اى الذر الهباء المنبث فى الهواء شبهت تلك الحصص بالهباء المنبث فى الهواء
لصغرها بالنسبة الى سعة ذلك الفضاء والافهم على قدر حجمهم الظاهرى كما اذا كان
الشخص تحت الجبل فانك تراه لبعد المكان وصغره بالنسبة الى الجبل كالذر ولصغر
ه من غير ان يصغر حجمه فى نفسه وسمى بالاظلة لما قلنا من انه كالظل يرى ولا يمس فكون
الاظلة وكون الذر واحد لانه ع قال والكون السادس اظلة وذر وانما قلنا انه
الذر الثانى لان الذر متعدد باعتبار تعدد رتبته او اعتبار المعتبرين الاول وهو
المعانى فى العقول والذر الثانى هو الصور الجوهرية فى النفوس والثالث هو ما فى
هذه الدنيا والرابع الاخرة وبين الاول والثانى برزخ هو الارواح او الرقائق وهو
عالم الورق الخضر وورق الاس وبين النفوس والاجسام عالم المثال والاظلة
الحقيقة والاشباح وهى ابدان نورانية للارواح لها اى لا مواد فيها وبين الدنيا
والاخرة عالم البرزخ فى القبور بعد الموت وقيل الذر الاول عالم النفوس والثانى
ما فى هذه الدنيا وقيل الاول ما فى الدنيا والثانى ما فى الاخرة وقيل الذر غير متعدد
وهو مجاز على المكلفين فى هذه الدار والاصح الحقيق بالتحقيق الاولى بالتصديق
هو الاول **قلت** ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسى ثم فلك البروج ثم فلك
المنازل ثم من فلك الشمس فى زحل وفى القمر ثم من الشمس فى المشترى وعطارد ثم
من الشمس فى المريخ وفى الزهرة ثم تنزل الى الاذهان صورته تسبيح شمعون
وميمون وزيتون بجنودهم واعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما
حمل من متمماته وحامله ومديره وتدويره وكوكبه واشعته **اقول** اعلم ان العرش
له اطلاقات فى اخبار الائمة ع فتارة يطلق على الوجود الراجح كالمشية وكل ما
فاض عنها وتارة يطلق على الملائكة الاربعة العالمين التى هى الانوار الاربعة
الاحمر والاصفر والاخضر والابيض التى هى اركان العرش لان العرش مقسم

الى

اليها وتارة على الدين كما في قوله تعالى وكان عرشه على الماء يعني انه تعالى حمل دينه العلم
فالعلم حامل له وتارة على الملك كما قال تعالى رب العرش العظيم يعني رب الملك العظيم
وتارة على العلم الباطن الذي فيه علل الاشياء وعلم الكينونة ومنه مظهر البداء والكرسي
على العلم الظاهري اعني صور المعلومات ومثلها بضم الميم والمثلثة واظلتها
الكونية والعرضية وتارة على العلم المؤدي اوامره ونواهيه الى المكلفين كما ورد
في تفسير قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية انهم اربعة من الاولين
نوح وابرهيم وموسى وعيسى واربعة من الاخرين محمد ص وع والحسن والحسين و
تارة يطلق على ما سوى الله وتارة يطلق على محدد الجهات وقد اشارت الروايات
الى هذه الاطلاقات ونحن انما ذكرنا محدد الجهات لان اكثر غيره او كله داخل
فيما ذكرنا من الخزائن قبل المحدد وهو الخزانة الرابعة عشر وهو خزانة القلوب
وفلك البروج وفلك المنازل وفلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة
وعطارد والقمر فهذه عشرة خزائن فالكرسي للعلوم الكلية وفلك البروج
للنوعية والمنازل للصنفية وزحل للعقول والمشتري للنفوس والمريخ للاوهام
والشمس للوجود الثاني والزهرة للخيالية وعطارد للفكرية والقمر للحيوة واما قولنا
ان الشمس فى الزحل والقمر الخ فنشير الى سر وهو ان الشمس كما هو مقرر في الطبيعي
المكتوم هي اول ما خلق الله من الافلاك السبعة فدارت الافلاك عليها
يستمدون منها فوقها وتحتها لانها انما كانت منشأ للوجود الثاني لانها اوسط
الانوار العلوية فهي تستمد من نفس النور الابيض وتمد زحل من صفته وتمد القمر
وتستمد من نفس النور الاخضر وتمد المشتري من صفته وتمد عطارد وتستمد
من نفس النور الاحمر وتمد المريخ من صفته وتمد القمر الزهرة ثم تنزل صورته الى الاذهان
بتسخير الملائكة الثلثة الموكلين بفلك الفكر وهو ذلك عطارد الكاتب وهم

شمعون وسمعون وزيتون المسبحون باسم الله المحصي ولهؤلاء الملائكة الثلثة جنود واعوان
من الملائكة لا يحصي عددهم الا الله حتى قيل ليس واحد من السموات فيه ملائكة بقدر فلك
عطارد وتلك الجنود والاعوان موكلون بفلك عطارد من قبل الملائكة الثلثة وبالجملة
ذلك الفلك من متممات الاربعة وكوكبه وحامله ومديره وتدويره واشعته هذه
المذكورات اعني نهاياتها وحركاتها هذا اذا كان الشيء النازل صورة لان الذهن
هو محلها المقوم لها ولو كان الشيء جسما او جوهرا او صنعه الله في محله المقوم له ومن
فلك المحدد والمنحل تخلق القلوب ومن الكرسي النفوس والعلوم الكلية وانواعها
في فلك البروج واصنافها في فلك المنازل ومن فلك زحل العقول الى التعقلات
لان العقول هي القلوب وهي من الفلك المحدد واما زحل فهو بمنزلة ما في راس
الانسان من عقل فان العقل هو القلوب وهي في الصدر قال تعالى ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور واما في الدماغ من العقل فانه وجهه ونصره وباطنك كظاهرك
فانك في الصدر وترى بالراس كما باطنك ومن المشتري الذاكرة وهي العلم الذي
وصل اليه من الزهرة ويؤديه الى الكرسي في حالة الترقي كما في حال التنزل ومن المريخ
الاوهام ومن الشمس التكوين الثاني ومن الزهرة الخيالات ومن عطارد الافكار ومن
القمر الحيوة فاذا قدر الله تعالى واذن بشيء من الصور والهيات ان ينزل من الخزائن
المشار اليها تلقته الملائكة الثلثة وسلموا الى الاعوان باذن الله وتنزله الاعوان
وباذن الله بواسطة تلك الحركات والكواكب والاسماء التي هي الممدودة لهم الى الاذهان
ولذا قلت وانما ينزل الى الذهن بعد ان ينزل من الخزانة العليا الى ما دونها
وهكذا الى ان يصل الى الذهن فقوله تعالى وما ننزله الا بقدر معلوم يشير الى ذلك
النازل من كل مرتبة انما ينزل باذن واجل وكتاب اقول وهذا ظاهر ومعنى انما
ينزل باذن واجل وكتاب ان كل شيء نزل من تلك الخزائن لا ينزل من العليا الى ما دونها

الا اذا

الا اذا اذن الله في النزول في وقت معين بعد ان يكتب تنزله في الالواح اعني
نفوس الاشياء وذواتها وصفاتها من الجمادات والنباتات والحيوانات مما فوقه
الى رتبة ما نزل اليه واذا نزل من العليا انما ينزل منه ما هو مثل له وحقيقته باقية في
الخزائن لا تخلو منها اعني الخزائن التي تنزل منها مثل ما ينزل من النار التي في الحجر
بالحك فان حقيقتها في الحجر باقية ويظهر منها نار مثلها من غير ان يتصور نقص
في الحقيقة التي في الحجر فافهم **قلت** وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجي وما في
الذهن كما في المرآة فانه وجود خارجي **اقول** انما في هذه المراتب المذكورة اعني
الخزائن كلها من الوجود الخارجي وهي اصول لما في الذهن فيكون ما في الذهن انما ينتقش
فيه منها اظلة ما فيها كما في المرآة فانما ينتقش فيها اظلة ما يقابلها مع انك تحكم
بان ما في المرآة من الوجود الخارجي كذلك ما في الذهن لانه عز وجل يضع كل شيء خلقه
في المحل اللائق به الذي يكون مقوما له فوضع الشخص في مكانه من الاجسام
ووضع مثاله في محل اللائق به الذي يكون متقوما له وهو الذهن والكل من الوجود
الخارجي فانما اصطلحوا على تقسيمه الى هذين القسمين للفرق بين محل ما للغيب
وبين محل ما للشهادة **قلت** ما في هذه المراتب التي هي الخزائن قسمان اصل
وظل والمنتقش في مرآة الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته و
ان كان من الصورة انتقشت صورة الصورة مع مراتبها الا ان الذهن انما
ينتقش فيه على قدره من الكم والهيئة والكيف فان كان صافيا مستقيما حكى ما في
المقابل بلا تغيير والا اختلف المنتقش فيه في الكم بكم الذهن وفي الهيئة بهيئة الذهن
من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف وفي الكيف بكيفيته من بياض او سواد
وغير ذلك كاختلاف صور الوجه الواحد في المرايا المتعددة المختلفة كذلك
اقول ان الذهن لما ثبت انه ليس فيه الا ما انتقش من ظل المقابل لانه يحكم

المرآة وان الخزائن قسمان خزائن للذوات وخزائن للصفات كان المنتقش
منها في الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته المنفصلة بنقشها اعني
ظل صورته القائمة به وان كان المنتقش فيه من الظل انتقشت فيه صورة الصورة
مع مراتبها التي انتقشت فيه الا ان الذهن ينتقش فيه الصورة على قدره من الكم
اي على قدر الذهن من جهة كم الذهن اي سعته وكبره وصغره ومن جهة هيئته من
استقامته واعوجاجه وانحرافه وطوله وعرضه ومن جهة كيفه من بياضه وسواده
وغيرهما وانيته المرآة فان صورة المقابل ينتقش فيها بنسبة كمها وهيئتها و
كيفها وهذا معنى قولنا فان كان صافيا مستقيما الى اخره وهذا ظ قلت
هذا اذا كان في الذهن من ظل الحق فان كان ما فيه من ظل الباطل العكس الى اسفل
مقابل الذي في خزائن الشمال وهي ثمانية عشر خزانة منكوسة كل ما فيها دعاوي للحقايق
الا انها تشبه ما في الحق كل خزانة تشبه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما في الذهن
من الهيئة والكيف وما له من الكم اقول ما ذكرناه كله اذا كان ما في الذهن من ظل الحق
وظل ظل الحق اعني ما هو مثبت في كتاب الابرار عليين وهو الصفحة العليا النورية
من اللوح واما ان كان ما في الذهن من ظل الباطل انعكس الذهن اي نكس وجهه الى
جهة السفل مكبا على وجهه ناكسوا رؤسهم عند ربهم فاذا انعكس قابل ما في خزائن
الشمال وهي الصفحة السفلى الظلمانية من اللوح وهو ما اثبت في كتاب الفجار اعني
سجين من مثل الباطل بضم الميم والثاء المجتثة كما قال تعـ ومثل كلمة خبيثة كشجرة
خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار يعني ما لها من ثبات مستند الى الحق
المتأصل الثابت الاصل بان يرجع ثبوته الى ما يكون بفعل الله تعـ بالذوات
ولو بوسائط متعددة وهذه المثل المجتثة ثمانية عشر خزانة مع عدد مبدئها
منها الى الجهل وما فوقه وهو ما تحت الثرى وذلك بلحاظ غيبها وشهادتها و

تفصيل

وتفصيل ذكرها الجهة الاول وفوقه روح الباطل ونفس الباطل المسمى بالثرى والظلمات
اى الظلمة وجهنم بطبقاتها السبعة عن ابوابها تعد كلها خزانة واحدة والريح العقيم
والبحر والحوت والثور والصخرة والملك الحامل للارضين والارضون السبع بلحاظ
نفوسها نفس الجحود ونفس الالحاد ونفس الطغيان ونفس الشهوة ونفس
الطبيعة ونفس العادات ونفس الحيوة فهذه ثمانية عشرة خزانة تقابل مثلها
من الحق اولها عقل الكل وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وجوهر الهباء و
المثال ومحدد الجهات والكرسي وفلك البروج وفلك المنازل والسموات السبع
بلحاظ نفوسها العقل اى التعقل كالامر والعلم والوهم والوجود الثاني والخيال و
الفكر والحيوة وكل واحد من خزائن الباطل تقابل ما يشابهها من خزائن الحق
الا انها ترجع اليها من حيث هي بل من حيث رجوعها الى الحق والا لكانت حقا
بل على حد قوله تعـ وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وهذه الثمانية
عشر الخزانة الباطل كلها دعاوى اى باطلة وكذب لا حقايق لان الحقايق انما
تكون للحق ولو كان للباطل حقيقة لما كان باطلا الا انها تشابه الحق لانها تدعي
الحق او يدعى بها الحق دعوى باطلة ولاجل كونها مشابهة للحق سماهما الله في
انفسهما باسم واحد وشبههما بتشبيه واحد فقال تعـ انزل من السماء ماء فسالت
اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا فسمى الحق رابيا ومما توقدون عليه في
النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فسمى الباطل
زبدا وسمى الحق زبدا مثله وقال تعـ ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت
الاية وقال تعـ ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض الاية و
اشتقاق الباطل في الذهن على نحو اشتقاق الحق فيه الا ان الحق لما كان اصله ثابتا
كان قارا في الذهن كما هو قار في الخارج واما الباطل فهو دائما متزلزل مضطرب

والسر في ذلك ان الحق هيئة تكوينه وتكونه هيئة الفطرة التي فطر الناس فكان مستقرا
في المحل المطابق له بخلاف الباطل لانه مخالف للفطرة لان الله عز وجل فطر المكلفين على
الحق فان عمل المكلف بامر الله كان موافقا لما خلق عليه كما قال تعالى اتيناهم بذكرهم فهم
عن ذكرهم معرضون وان يعمل بامر الله كان مخالفا للفطرة وانما عمل بمقتضى ما
طبع نفسه عليه من ما تقتضيه شهوته وهوى نفسه الذان هما خلاف الفطرة وذلك
بعد ان غير الفطرة بفطرة طبيعته صار وبدلها بصورة نفسانية حيوانية او شيطانية
فكان للعاصي طبيعتان اصلية هي مقتضى الاجابة في عالم الذر وعارضية بطبيعة
هي ما تطبع عليها حتى تغيرت فطرته ولكن الفطرة الاصلية لم تضمحل اصلا بل هي
موجودة وفيها تغير فهو بمقتضى الاصلية ينكر المعصية كلما لحظ بها وبمقتضى العارضية
يقبل المعصية لما بينهما من المناسبة كلما لحظ بها فهو لا يزال مضطربا كما اخبر
عنه تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء لما
فيه من مقتضى الموافقة ومقتضى المخالفة بخلاف المطيع فان الله تعالى بطاعته شرح
صدره للاسلام ولو اضمحلت الفطرة الاصلية من العاصي لما عرف شيئا من الحق
واذا لم يعرف لم تقم عليه الحجة نعم قد يكون بعض المكلفين الذين تبين لهم الحق
فانكروا كلما تبين لهم حتى اطمأنت نفوسهم بمعصية الله وهؤلاء لم تفن منهم الا
الاصلية وانما عدم ميلها الارتباط الذي يتعلق بافعال الطبيعة الطاعة لعدم
امدادها بشيء من اعمال الخير فعدم ميلها نفس الارتباط بافعال الخير وبقي ميلها الاصلي
فيه يعرف انه عاص مقصر وذلك من صنع الحكيم لئلا تكون للناس على الله عز
وجل حجة فلا يقولوا ما علمنا او ما فهمنا فلذا قال تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قلت وانما هي قلنا انه ظل انتزاعي في غير
ذهن علة الموجودات لانك لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الا في وقته

ومطا

ومكانه ولا يمكنك ان تدرك شيئا سمعته او نظرته اذا غاب عنك او غبت عنه
الا اذا التفت في نفسك الى زمانه ومكانه الذي ادركته فيه او لا فتدركه فيه وان
ذهب شهادته فان عينه لم يذهب كلما طلبته وجدته فيه **اقول** انما قلنا ان الشبح
الذي في الذهن كلي ظلي انتزاعي ولذلك لا تدركه اذا غاب عن بصرك بخيالك الا
في وقته ومكانه ولو لم يكن ظلا منتزعا من الخارجي لما احتاج في تصوره الى الالتفات
الى جهة الخارجي لان الالتفات الذات لا تحتاج في تصورك لها الى ما تقوم به غير
ذاتها بخلاف الصفة فانك تحتاج الى انتزاعها من موصوفها وهذا ظ نعم اذا كان
الذهن ذهن علة الشيء علة مادية وصورية فانه لا يحتاج الى اخذه من غيره اذ ليس
لذلك الشيء الموجود اصل ولا وجود غير ذهن هذا المتصور فان ما في ذهنه علة
للخارجي والخارجي متنزل منه ولذا قلت من غير ذهن علة الموجودات لانه لو عدم
والعياذ بالله لساخت الارض لان وجوده هو امر الله الذي به قامت السموات
والارض وما فيهما وما بينهما بخلاف زيد وعمرو وامثالهما من ذوي الاذهان فان
احدهما اذا فقد لم يفقد شيء بفقده ولم يعدم شيء بعدمه فيكون جميع ما تجده في
ذهنك اظلة منتزعة من موجود خارجي اما في عالم الشهادة مما رايته وفي عالم الغيب
ما سمعت به ولو بدلالة لفظ فانه موجود في خلق الله قبل ان تقع صورته في
وهمك كما دل عليه كلام الرضا ع المتقدم وقد ذكرنا قبل وانك اذا رايت زيدا
يصلي يوم الثلثا الثالث عشر من شهر رجب سنة الثالثة والثلثين بعد المائتين
والالف هو اليوم الذي كتب فيه هذا الكلام في المسجد بقي مثاله وشبحه اعني ظله
قائما في ذلك المكان وفي ذلك الوقت الى يوم القيمة فكلما طلبت رؤيته
بمرآة خيالك الى غيب ذلك المكان وذلك الوقت فاذا قابلته بمرآة خيالك
نطبع فيها ذلك المثال في الوقت الذي رايته يصلي فيه وفي ذلك المكان وهو بعينه

عين الوقت الاول الذي رايته فيه الا ان الاول شهادته وهذا غيبه فاما شهادة ذلك
فقد مضت وبقى عينه ثابتا الى يوم القيمة كلما التفت بخيالك اليه رايته ولو رايته
على معصية فكذلك الا ان المكانين مختلفان في الغيب وان اتفقا في الشهادة كما
لو رايته يصلي في الدكان ورايته يسرق فيه او يزني فان المثال المصلي في عليين
والمثال السارق او الزاني في سجين والمكان الظاهر واحد والباطن مختلفان
وكذلك زيد فانه في الظاهر واحد واذا صلى فهو زيد المؤمن واذا زنى فهو زيد الفاسق
واعلم ان زيدا ما دام على معصيته كانت ترى ذلك المثال الزاني لازما وهو متصف
به لابس له كالثوب وذلك المثال متقوم به وباصله المنقوش في كتاب الفجار سجين
فاذا تاب وعلمت ذلك منه اذا اتاك وجدت ذلك المثال منفصلا عنه غير
مرتبط به ولا متقوم به وانما هو متقوم باصله من سجين خاصة فاذا مات زيد على
التوبة والايمان والعمل الصالح امر الله كلمته فمحت ذلك المثال من غيب ذلك
المكان وذلك الزمان وانسى الملائكة ذكره ونشر بفضله على عبده المنيب فكره
اليه سره وهو خير الغافرين وخير الساترين وهو ما قلت كما ذكرت لك انك كلمت
عمروا امس بكذا فانك لم تذكره حتى تلتفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت
وذلك المكان فترى فيه عمروا بعينه وكلامك بعينه موجودين في الكتاب الحفيظ
ومعنى الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص والكلام والوقت والمكان
فتخبر عما انتقش في ذهنك من ذلك على نحو ما اشرنا اليه من كيفية الانتقاش اقول
اذا التفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت وذلك المكان لتذكر انك
كلمت عمروا امس بكذا او تذكر نفس كلامك وجدت الكلام ثابتا بجميع حدوده
ومشخصاته في ذلك المكان وفي ذلك الوقت فتنطبع صورة ذلك وصورة
ذلك المكان وصورة ذلك الزمان كلها في مرآة خيالك فترى عمروا بعينه اي

ترى شكل عمر بعينه موجودين والذى رايته من كلامك ومع عمر وهو شيخ اعنى الظل منهما
لانهما مكتوبان بهذه الهيئة فى الكتاب الحفيظ اقتباس من قوله قد علمنا ما تنقص
الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ اى حافظ لكل شئ وهو اللوح المحفوظ ومثل
هذا ما قال تعالى حكاية عن سؤال الموسى فرعون وجواب موسى له قال فما بال القرون
الاولى حيث كانوا اتوا ابا واضمحلوا وضلوا فى الارض فكيف يرجعون قال علمها
عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى فهذا الكتاب المكتوب فيه اعمال الخلايق
بامثالهم واشباحهم يعطى ذهنك ما يقابل من صور تلك الامثال القائمة من اظلتها
المنفصلة فتخبر عما حصل فى ذهنك ما نقشه فيه القلم الخاص بك وينقشه على نحو
ما ذكرنا سابقا فى الانتقاش قلت واعلم ان الوقت الذى ذكرت فيه و
المكان الذى رايت فيه الشخص والكلام هى نفس ما رايت اولا فى الزمان الا
ان الجسم المرئى بالبصر والكلام المسموع بهذه الاذن قبل هذا الذكر فى الزمان
وهو شهادتهما واما ادراكك لحالتيهما فى ظرفيهما ففى وقت واحد ومكان واحد
ونظيره فى غير الوقت لو كان عندك كتابة فى قرطاس فنظرت اليهما فى وقتين
فان المرئى والمكان واحد وما نحن فيه كذلك الا ان الوقت واحد وهو وقت
الاظلة من يوم الجمعة وقت العصر بعد الاذان والصلوة فان كان بصرك
حديدا عرفت هناك ذلك الشخص من صلى ام لا فافهم اقول مرادى ان كل
شئ فله غيب وشهادة فاما شهادته فتدركها الحواس الظاهرة واما غيبه
فتدركها الحواس الباطنة كالخيال والنفس والروح والعقل على تفصيل ما
ذكرنا فيما سبق الاشارة اليه فالوقت الذى ذكرت فيه الشخص وكلامك معه ومكانهما
هو باطن ما ادركته بالحواس الظاهرة ولو ذكرت مرة ثانية وثالثة سواء بين الذكرين
مدة طويلة ام قصيرة كان الوقت والمكان والمذكور فيهما هو بعينه ما ذكرته قبل

ذلك تعدد الذكر ام اتحد لان المثل مكتوبة بوقتها ومكانها في اللوح وانت تقابله
بادراك الباطن فينتقش فيه ذلك المنتقش الاول بعينه وهذا معنى قولي هي نفس
ما رأيت اولا في الزمان يعني بحواسك الظاهرة الا ان الجسم المرئي بالبصر والكلام
المسموع بهذه الاذن قد بان بهذا الذكر في الزمان ولهذا قلت وهو اي المرئي بالعين والكلام
والمسموع بالاذن شهادتهما اي الشخص والكلام وعليهما هو الذي ادركته بالذكر
بالخيال او بالنفس ومرادي باتحاد الحالتين انك ادركت هما حالتي الشخص والكلام
في وقت واحد ومكان واحد وكنت انت معهما في زمان واحد ومكان واحد
فلما سرت في سفينة الزمان وتجاوزتهما بقيا مكانهما فاذا التفت اليهما لم تر
شهادتهما لبعدك عنهما وذلك لسرعة سيرك في سفينة الزمان وضعف بصرك
وسمعك الظاهرين وصغرهما ولكنك تراهما بغيبك لقوته وسعته فتراهما
ابدا في ذلك المكان في ذلك الوقت واذا اردت مثاله فنظيره في غير الوقت
الظاهر لاني لو لم استثن لك الوقت لاشبه المثال عليك مع ان مغايرة الوقت
انما هي في الاول لك اذا لم ترد الوقت الظاهر فانه في الممثل والمثال متحد
واذا اردت الوقت الظاهر ظهر لك التغاير فيحصل لك الاشتباه في النظر فلذا
استثنيت الوقت يعني الظاهر وهو شهادة الوقت الذي لا تزال تراهما فيه كل
ما ذكرتهما فنظيره لو كان عندك كتابة في قرطاس فتنظر اليهما في وقتين فان
المرئي والمكان واحد اذ المرئي هو الكتابة في كل وقت لم تر غيرها والمكان هو القرطاس
لم تر غيره لكن الوقت الاول لرؤيتك القرطاس والكتابة غير الوقت الثاني لان
الزمان باعتبار سيرك اي باعتبار سيرك عنه غير قار الذات وان كان في نفسه قار الذات فاذا
استغربت كلامي هذا لما اسمعك من انه غير قار الذات فاذا اقول لك الا ان
الواحد من الزمان حين حضرك قبل ان يمضي كما تتوهمونه بالكلية داخلا في ملك

الم

الله سبحانه وفي قبضته ام لا فان قلت كان داخلا في قبضته كما هو حكم الاسلام عليك
قلت فاذن بعد ان يمضي عنك او تمضي عنه ويأتيك ان اخرا كان الاول خارجا
من ملك الله ومن قبضته حتى تحكم عليه بان كان عدما محضا فان قلت خرج فهو الكفر
والعياذ بالله وان قلت لم يخرج قلت هذا حق الا انك انتقلت عنه الى وقت غيره
وبقي في مكانه فاذا علمت ما مثلت بقول سيدنا الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان
الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا فانظر فانك اذا خرجت من اصفهان
واتيت العراق قد عدمت عنك اصفهان كما عدم عنك الزمان واصفهان باقية
في مكانها على ما هي عليه كذلك الزمان الذي تجاوزت عنه فانه باق في مكانه على ما
هو عليه وذكرك له ورؤيتك له بخيالك وبنفسك كذكرك لاصفهان ورؤيتك
لها فافهم وقولي وما نحن فيه كذلك الا ان الوقت واحد يريد ان رؤيتك للكتابة
في القرطاس كرؤيتك للشخص وكلامك له الا ان مسئلة رؤيتك الكتابة في المحسوس
فيختلف وقت الرؤية وما نحن فيه ليس من المحسوس فلا يختلف وقته لانه من الدهر
لا من الزمان كوقت المثل بل يكون هذا وقته واحدا في كل وقت ذكرته وهو وقت
الاظلة اعني النفوس من يوم الجمعة اي وقت اجتماع النفوس بافعالها بالاجسام حتى
تعلقت بها تعلق التدبير وهو وقت العصر يعني ان عند تعلق النفس بافعالها
بالاجسام حتى تعلقت التدبير عصر منهما اي خلق مما اجتمع منهما الانسان الذي
هو محل ذلك الذكر وذلك الادراك الذي هو الوقت المذكور وهو وقت ادراكه
وذكره بعد الاذان اعني الاعلام في الدعوة بقوله الست بربكم ومحمد نبيكم
وعلي وليكم والصلوة هي في قوله بلى يعني بلسانه وقلبه عارفا بذلك مصدقا
مسلما بالتسليم تمت صلوته فان كنت ممن لطف حسه ودق فهمه واجاب علمه
علمه حين استفاه كما قال ع العلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه اه اذا

الصدق ح

نظرت الى كل شخص عرفت امره من صلحا هناك ان اجاب بقلبه ولسانه مصدقا مسلما
ام لا وهذه المسئلة ذكرتها استطرادا عند ذكر وقت الذكر لا انها مما نحن فيه قلت
الفائدة الحادي عشر في بيان صدور الافعال من الانسان والاشارة اليه اعلم ان
الانسان مركب من الوجود والماهية والمخلوق ابدا محتاج في بقائه الى المدد من احد الطرفين
طرف الوجود وطرف الماهية فمدد الوجود بفعل الله الذاتي فهو ابدا قائم بامره وقيام صدور
ومن فعل الاعمال الصالحة فالحافظ امر الله والمدد من الاعمال الصالحة من فعل الله ومن فعل
العبد فما يفعل الله مقبول وما من فعل العبد قبول اقول قد تبين فيما تقدم ان الشئ
مركب من الوجود والماهية وانه وجد في طورين الطور الاول هو الخلق الاول وهو ايجاد
مادته في ضمن ايجاد المادة والصورة والنوعيين اللتين مادته الخاصة به حصة من مجموعهما
وقد تقدم ان الخلق الاول اعني المادة النوعية التي هي الهيولى مركب من وجود وماهية والوجود
هو المادة والماهية هي الصورة ثم اخذ من هذه الهيولى اعني المادة النوعية حصة
هي وجود الشئ او مادته والحق بالصورة الشخصية التي هي الماهية وهذا هو الخلق الثاني
والوجود في هذين الطورين اي الخلق الاول والخلق الثاني في كليهما بالمعنى الاول
للوجود والمعنى الثاني للوجود باعتبار لحاظ كون الشئ اثر الفعل الله او كونه نور الله
فانه بهذا اللحاظ وجود وبلحاظ انه هو هو ماهية سواء اعتبر ذلك في الخلق الاول
ام في الخلق الثاني فافهم هذا الاصل ولا تنسه حيث نقول بالمعنى الاول او بالمعنى
الثاني ونحن وان كنا قد نريد العموم في كثير من العبادات لكننا انما نجري الكلام
في الخلق الثاني لانه هو الذي يظهر فيه حكم الشقاوة والسعادة الناشئتين
من الافعال الاختيارية التي نحن بصدد الكلام عليها فنقول ان الشئ وزيد المكلف
مركب من وجود وماهية والوجود والماهية محدثان اخترعهما الله سبحانه بفعله فخلق
الوجود لا من شئ وانما اثر فعله وتأكيده مثاله الحادث ضربا الذي هو المصدر من

الفائدة الحادي عشر

الضرب الذي هو فعلك وهذا بناء على مذهب الحق من ان الاسماء مشتقة من الافعال
كما هو رأي الكوفيين وخلق سبحانه الماهية من نفس الوجود من حيث هو هو واذا كانا
مخلوقين كانا مفتقرين محتاجين في بقائهما الى المدد فيلزم كل منهما لذاته
الميل الى الاستمداد من شيء من نوعه فالوجود نور يميل الى الاستمداد من الظلمة اذ لا بقاء
لهما بدون المدد اما بالذات واما بالعرض واريد بما هو بالذات ما اذا كان الشيء
استمداده من نوعه وبما بالعرض اذا كان استمداده من نوع ضده وذلك بعد تلازمهما
اذ لا يتحقق احدهما منفردا عن الآخر فلما تلازما كان المجموع منهما هو المكلف فصار
المكلف مركبا من الوجود اي النور ومن الماهية اي الظلمة فكان لذاته ميلان ميل الى
الطاعة التي هي من نوع النور وذلك من ميل الوجود المفتقر الى المدد وميل الى المعاصي
التي هي من نوع الظلمة وذلك من ميل الماهية المفتقرة الى المدد فان رجح المكلف
العمل بالطاعات كان استمداد وجوده بالذات وماهيته بالعرض لانها لما كانت
لازمة للوجود وحصل له الاستمداد تقوم به وتقومت هي بتبعيته وان كان رجح
المكلف العمل بالمعاصي كان استمداد ماهيته بالذات واستمداد وجوده بالعرض لانه
لما كان ملزوما للماهية التي حصل لها الاستمداد تقومت به بالذات وتقوم هو
بتبعيتها بالعرض وذو الاستمداد الذاتي اذا اتصل به قوي واستولى على الآخر
حتى لا يبقى للآخر ميل تام بل ولا يبقى لذاته انية متحققة لا بقدر ما يتماسك به الذي
استقوى باتصال الاستمدادات الذاتية لانه وان قوي الى رتبة الكمال لا يفنى
ضده اصلا بل يبقى من الضد ما يحصل به الاستمساك نعم يكون الضعيف
تابعا للقوي متقوما بتبعيته له ولذا قلنا انه متقوم بالعرض لان استمداده ليس
مما من نوعه ولا مما كان له بل مما لهذه وقوله فمدد الوجود بفعل الله الخ اريد انه خلقه الله
اولا وبالذات واستمداده من نوعه الذي هو نور فيكون مدده بفعل الله الذاتي

فهو نور يستمد من النور وهو ما يمده الله سبحانه بتاييداته والطافه ويستمد بالنور اي
بفعل الله اذ هو المقصود من الايجاد فهو ان الوجود ابدا يعني دائما بغير انقطاع قائم بامر
الله عز وجل يعني بفعله قيام صدور ومتقوم بامر الله اي باثر فعله الذاتي تقوما ركنيا
وبفعله اي مدد الوجود بفعل الله الذاتي ومن فعله اي فعل الوجود للاعمال الصالحة
لانها من نوعه فالحافظ لبقاء الوجود امر الله الذي هو فعله والمحفوظ به امر الله الذي
هو اثر فعله وهو هيئة الفعل المنفصل ولذا قلنا قيام صدور والهيئة المنفصلة
هي مادة الوجود لانها اثر الفعل ولذا قلت تقوما ركنيا وقولي فما يفعل الله مقبول الخ
اريد ان الحافظ للمكلف حتى يتوجه اليه التكليف ويتحقق كونه شيئا هو امر الله
وهو شيئان الامر الذي هو الفعل قام به وجود المكلف قياما لا ركنيا قيام صدور
الاخر الذي هو اثر الفعل ومتعلقه واول صادر عنه اعني به الحقيقة المحمدية ص قام
به وجود المكلف قياما ركنيا بمعنى ان مادته من شعاع تلك الحقيقة وهو قولي
قبل هذا قائم بامر الله الذي هو اثر فعله قياما ركنيا واعني به هيئة الفعل المنفصل
وهي كذلك بفعل الله وهي المقبول على ما بيناه عليه سابقا وما من فعل العبد هو قبول
وهو انفعاله لفعل الله كما اراد عز وجل **قلت** ومدد الماهية بفعل الله العرضي
فهي ابدا قائمة بفعله العرضي قيام صدور ومن فعلها من الاعمال الخبيثة فالحافظ امر الله
التابع والمدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله ومن فعل العبد فما يفعل الله مقرر ومقوم
وما من فعل العبد متقوم ومتكون **اقول** ان مدد الماهية كاصلها بفعل الله العرضي
لان ذاتها انما وجدت لاجل تقوم الوجود اذ لا يتقوم محدث بسيط بنفسه من دون
تركيب لانه في نفسه لا يقدر فلا بد من ضد له يمسكه فلم تخلق الماهية لنفسها وانما
خلقت لاجل قوام الوجود فكان وجودها ثانيا وبالعرض وكذلك مددها فما يفعل الله
سبحانه في اعمالها الخبيثة بان يكلها الى نفسها وما من افعالها الخبيثة هو التخلية

بان يكلها الى نفسها وما من افعالها الخبيثة فلانه سبحانه انما جعل الله المخلوقة للطاعة
صالحة للمعصية وتمكين المكلف من المعصية لاجل ان تصح الطاعة اذ لا يكون
المكلف طائعا حتى يتمكن من فعل المعصية ويتركها باختياره ويفعل الطاعة ولو
لم يتمكن من فعل المعصية لم يكن بفعل الطاعة طائعا اذ لا يقدر على غيره فجعلت
الة الطاعة صالحة للمعصية وجميع دواعيها كذلك فلذا كان الفعل الى فعلها
لها عرضيا لانها لو لم تكن مقصودة لذاتها وجميع استعداداتها واسبابها كلها
عرضية لم تجعل لنفسها وانما جعلت للطاعة فعلى هذا يكون ما يفعل الله هو
التخلية والخذلان وما من فعل العبد هو المعاصي كما تقدم ويأتي واعلم ان
منشأ الاختيار في افعال المكلفين هو من كونه مركبا من ضدين وجود هو نور
وماهية هي ظلمة وميل كل واحد منهما على خلاف ميل الاخر فكان للمكلف ميل
وداع الى الطاعات من الوجود وميل وداع الى المعاصي من الماهية فلذا كان مختارا
ان شاء فعل وان شاء ترك **قلت** ثم لما كان الانسان في نفسه مركبا من
ضدين متغايرين في الذات والصفة والانبعاث محدثين محتاجين في
تقومهما الى المدد منهما او من احدهما فان كان منهما جرى على ذلك الانسان
الوزن يوم القيمة والحساب وان كان من احدهما ضعف الاخر ولم يبق منه الا
قدر ما يحفظ الاخر ويكون حكمه حكم القوي **اقول** الانسان مركب من ضدين
نور وظلمة متغايرين يعني متعاكسين في الذات نور وظلمة وفي الصفة
معرفة وانكار وقبول وعدم قبول وفي الانبعاث انبعاث على التوالي
وانبعاث على خلاف التوالي وذلك لان الوجود اذا مال الى الفعل شيء مالت
الماهية الى تركه وبالعكس وهما معا محدثان كما تقدم محتاجان في تقومهما
وبقائهما الى المدد منهما او من احدهما الوجود والماهية فان استمد كل واحد

من نوعه فلا يكون استمدادهما معاً لانه يلزم منه انفكاك كل واحد عن الآخر وذلك
موجب لعدم كل واحد منهما بل يكون استمداد كل منهما على التعاقب واذا كان
المكلف هكذا جرى عليه يوم القيمة حكم الوزن والحساب يوم القيمة فمن ثقلت
موازينه لكثرة حسناته فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه لقلة حسناته
وكثرة سيئاته فاولئك الذين خسروا انفسهم وحيث كان الوجود يدور على نقطة
مبدئه على التوالي كان ميله الذاتي على التوالي فاذا استمد من نوعه كان دوره على
التوالي ويجذب الماهية معه على التوالي لعدم قدرته على الانفراد والانفكاك
على معاكسة ضدها فيضعف ميلها الذاتي فتميل بالعرض مع الوجود وان
كانت هي المستمدة من نوعها دارت على خلاف التوالي ويجذب الوجود معها على
خلاف التوالي لعدم قدرته على الانفراد والانفكاك هو على معاكسة ضده
فيضعف ميله الذاتي فيميل بالعرض معها وقد ذكرنا انه اذا انحصر الاستمداد
في احدهما ضعف الآخر ورق حتى لا يبقى منه مقدار ما يستمسك به القوى
وبنسبة ما بقي من الضعيف يكون له ميل بنسبته الا انه قد لا اثر واذا اتحمل الشخص
في ظرف من الوجود او الماهية يسكن ميل ضعيفه حتى لا يكاد يلتفت الى جهته واذا
لم ينحصر فان تساوى في الميلين كان الشخص من المرجين لامر الله اما يعذبهم و
اما يتوب عليهم وان زاد احدهما الى الآخر جرى على الشخص حكم الوزن ويستقر على
حكم الزايد في لو كان الله سبحانه يفعل في ملكه ما يشاء ومن اجل ما اشرنا اليه قلت
فان كان القوى الوجود اطمانت النفس وكانت اخت العقل ورقت الماهية
وشابهت الوجود كالحديدة المحمية بالنار فلا فرق في الفعل بينهما وان كان ما بها
بالعرض كالحديدة قال الشاعر رق الزجاج ورقت الخمر فتشاكل فتشابه
الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر وان كان القوى المهية كان

الام

لانا نميز العالم الا ان بعض الاثبات تخالف [illegible]
كما اذا كان المرتب يتحقق عليه [illegible]
الوجود فيتفق [illegible]
[illegible] اذا كان [illegible] الى المشية [illegible]
فان حسناته [illegible] عليه بسبب الماهية [illegible]
اعمالهم يتحقق [illegible]

الامر على العكس وكل واحد منهما انما يستمد ويقوى بمدد من جنسه اذ لا يستمد من نحو
ما هو عن ضده فلا يستمد النور من الظلمة من هو حيث كذلك وميل الاخر معه انما هو
لبقائه **اقول** هذا بيان بعض احوال القوى والضعيف وهو انه ان كان
القوى هو الوجود واطاعت النفس التي هي وجه الماهية ووزيره كما ان العقل
وجه الوجود ووزيره والنفس الناشية عن الماهية لها في الاصطلاح سبع
راتب المطمئنة هي المرتبة الرابعة وذلك لان النفس اول حصولها وظهورها في
طبيعتها النفس الامارة بالسوء والثانية من مراتبها اللوامة لكونها يلزم صاحبها
على فعل الطاعة لطبيعتها على فعل المعصية لطبيعتها بعض افعال
العقل واستعمالها لبعض افعال الخير والثالثة الملهمة لالهامها صاحب الطاعة
وميلها الى متابعة العقل في اغلب احوالها والرابعة المطمئنة لاطمينانها
على متابعة العقل والافعال الصالحة والخامسة الراضية لانها لما اطاعت
على افعال الخير رضيت من الله تع بما اجرى عليها والسادسة المرضية لانها لما
استقامت في الرضى من الله تع رضيها سبحانه فكانت مرضية له والسابعة
الكاملة وهي نهاية كمال نفس الناطقة فاذا عمل المكلف بميل وجه الذات وهو
ما منه الشارع باوامره واستقام على ذلك اطاعت لعدم استعدادها من نحو ما
هو من نوعه فكانت اخت العقل ورقت الماهية ولطفت وشابهت الوجود
في ميلها الى النور بملكتها الطبيعية فكانت اخت العقل فالنفس بالنسبة
الى العقل والمهية بالنسبة الى الوجود كالحديدة المحمية بالنار فانها مثل
النار في الاحراق كذلك النفس مثل العقل لظهور اثره فيها واستقراره عليه
وكذلك المهية مع الوجود اذا استولى عليها الا ان ما بالنفس وما بالماهية
من النور انما هو بالعرض ولهذا قلنا انها اخت العقل ح والمهية اخت

الوجود الصرف وانما عبرنا عن كل واحدة منها بالاخرى تاويل قوله تعالى فان تابوا
واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين وهي الكلاب المعلمة التي علمها الوجود
والعقل بما علمهما الله واستشهادي بالبيتين لمشابهة المهية للوجود فانها هي انانيته
ولمشابهة النفس للعقل فانها هي ايضا انانيته واذا عمل المكلف بميل ماهية الذاتي
كان على عكس حكمه اذا عمل بميل وجوده الذاتي حرفا بحرف كما ذكرنا واعلم ان كل
واحد من الوجود والماهية انما يقوى اذا استمد بمدد من نوع جنسه بالاصالة لانه اذا
لم يكن بالاصالة كاستمداده امامن غير نوع جنسه كاستمداد الضعيف منهما
بتبعية القوي واما من نوع جنسه بالتبعية وح لا يكون ذاتيا بل يكون صفة كما
كاستمداد الميل من المايل وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في الذات وهو يقوى
باستمداده من جنسه بنفسه ولا يقوى باستمداده من ضده بل يضعف لانه بخلاف
حقيقته لكنه لابد له ان الضعيف من الميل مع القوي لما قلنا من عدم قدرته على
الانفراد ولا التفرد والا لاضمحل فيميل مع القوي لاجل بقائهما فانه اذا
لزمه استمد بالتبعية وبها يحصل له البقاء في الجملة ويحصل للقوي الاستمساك
بالضعيف بلزومه له كما يحصل للضعيف البقاء بتفاصيل عدد القوي اعني
شعاعه المسمى بالتبعية وبالعرض **قلت** فالوجود يستمد من انواع الخيرات
لانها من نوعه والماهية تستمد من انواع الشرور لانها من نوعها والمركب الواحد
لا يستمد من طرفيه معا اذا كانا متعاندين الا على التعاقب واذا كان وجود
احد الجزئين شرطا لوجود الاخر لزم ان يكون فعل ذلك الشئ واحد فلو عمى
فعل الوجود الخير والماهية الشر في حال واحد لزم الانفراد المستلزم للانفكاك
المستلزم للفناء الشئ لانه عبارة عنهما منضمين ويتضادان بهما ايضا
لتوقف وجود كل منهما على انضمام الاخر اليه **اقول** قد بينا مرارا ان

كل شئ يستمد لذاته فانما يستمد لذاته فانما يستمد من نوعه فالوجود خير كله فيستمد
من انواع الخيرات والماهية شر فتستمد لذاتها من انواع الشرور لانها من نوعها وهذا
ظاهر واذا كان الشئ مركبا منهما معا فيستمد من كل واحد من طرفيه على التعاقب
اي من احدهما كما ذكرنا سابقا ولا يمكن ان يستمد من كل طرفيه دفعة لانهما ضدان
واستمداد كل واحد خلاف جهة استمداد الاخر فلو وقع منهما دفعة انفرد
كل واحد عن الاخر لان ميله على خلاف ميل ضده ويلزم انفكاك المركب
وذهابه ولذا قلنا والمركب الواحد لا يستمد من طرفيه معا اي دفعة اذا كانا
متعاندين اي ضدين كالوجود والماهية وذلك هو قولنا واذا كان وجود
احد الجزئين اي جزئي المركب شرطا لوجود الاخر كالوجود والماهية فان
الوجود شرط لتحقق الماهية والماهية وجودها شرط لظهور الوجود بالتكون
فيجب ان يكون المركب منهما فعلا واحدا ولو تعدد فعل من كلا جزئيه
المستفاد من لزم انفراد كل منهما عن الاخر وذلك يستلزم انفكاكهما
وهو يستلزم فناء المركب اصلا لانه عبارة عنهما منضمين وانفرادهما
موجب لفنائه ولفنا كل واحد من الجزئين ايضا لما قلنا من توقف وجود
احدهما على وجود الاخر قلت ولكن يتعارضان في الميل المنبعث
عن شهوة كل الى الاستمداد من جنسه لان ميل احدهما الى الشئ يقتضي ميل
الاخر الى ضده لانهما ضدان في كل شئ ولهذا يضعف احدهما بفعل
الاخر لا تجذبه مع الفاعل على خلاف ما يتقوى به ومن ثم يتعارضان ويطلب
كل واحد من الاخر ان يكون معه في محبته لتوقف فعله لما يريد على تحققه في
نفسه واذا فارقه الاخر لم تحقق اقول ولكن يتعارضان في الميل لان
الوجود يشتهي المدد لانواع النور فيميل بشهوة طبيعته وكنه نفسه فاذا مال

مالت الماهية بشهوة طبيعتها وكنه نفسها على خلاف ميل الوجه لان ميل احدهما
يقتضي ميل ضده الى ضده ميله الاثر ان احدهما يضعف اذا مال الاخر وهو
ممنوع عن تعلق ميله بما هو من نوعه لانه اذا مال القوي ولم يقدر على معارضه الجذب
مع الفاعل بغير مجيئه فكان استمداده من فاصل استمداد ضده بتبعيته له فيكتفي
بربع قلته لانه بالنسبة الى استمداده بنفسه نسبة الواحد الى السبعين فيستوي
عليه الاخر المستمد حتى يكون تابعا له ويعلمه ما علمه ان كان المستولي هو
الوجه ويعلمه ما تعلم من الشيطان ان كان المستولي هو الماهية واعلم ان
الميل التام اعني الميل الذي يكون عنه الاستمداد ولا يكون من الضعيف الذي
لا يحصل منه الاستمداد واما الناقص فلانه قد يكون من الضعيف لانه هو
لازم وجوده لا يكاد ينفك عنه لحظة ولكنه لا يحصل منه استمداد ولهذا قد
يقع مع ميل القوي معا لكن لما لم يكن له اثر لم يكن يصدر منه انفكاك ولهذا لجاز
مع الميل التام وقوعه قلت والمجرد الميل وهو الالتفات بشهوده المشاكل
فليس كالفعل يحصل به نيل المدد المستكمل للشهوة فلا يحصل به السكون و
لانه صح احد الميلين ولا يمكن انبعاثهما معا مجتمعين الا ان يكون احدهما
ذاتيا والاخر عرضيا ولا مختلفين لاستلزام ذلك المفارقة لاستحالة انبعاث
متضادين من المركب هو الواحد الذي لا يوجد الا بالانضمام دفعة لاستلزام
ذلك عدمهما التوقف تحققهما على الانضمام فوجب ان يكون على التعاقب
اقول هذا ما ذكرته قبل هذا ان مطلق الميل لا ينافي وقوعه وقوع ضده
لحصوله من الضعيف بمجرد كراهته لمتابعة القوي مع انه شهوة وليس
كالفعل فلا يجمع المنافيات في شيء واحد لان الميل التام يحصل به مدد يسكن
المايل وتابعه بخلاف الميل الناقص فانه لا يحصل به السكون للضعيف

يحصل

ليحصل منه عدم الانقياد مع القوي الموجب للانفكاك ولا يحصل به ترجيح
ليجوز عليه السكون لانهما لا يحصل منهما انبعاثهما معا مجتمعين الا اذا كان
احدهما ذاتيا والاخرى عرضيا ليدل على الانضمام الموجب للتحقق من فاضل
القوي بتبعيته والاكمن بالتبعية وجب على المتعاقب **قلت** فاذا مال
الوجه الى الخير مال بالماهية فمالت معه بالعرض على خلاف مجيئها فاذا مالت
الى الشر مالت في الوجه فمال معها بالعرض على خلاف مجيئه ويعاقبان على
هذه الحال فمن رجح ميله بحيث لا يميل مع الاخر غلب ومال معه الاخر بالعرض
وفعل الغالب مطلوبه بالذات فيقوى الفاعل ويضعف التابع ونسبة
ما يقتضيه المتبوع ولا يحصل سكون المركب الا بالفعل ولا يزال كذلك
حتى يمحق ميل الضعيف في ميل القوي الى ان لا يبقى من الضعيف
الا ما يتقوم ويتحقق به القوي **اقول** هذا الكلام بعونه ما ذكرناه معناه ظاهر
فانا قد كررنا بيانه وهو في نفسه غير خفي **قلت** لان وجود الضعيف
شرط في تحقق وجود القوي ويكفي فيه راس نقطة المخروط فانما قلنا راس
المخروط لان الضعيف المتناسب يقتضي حصول هيئة المخروط لانه
في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل **اقول** لما كان المؤثر في
تاثيره كالسراج في اشراقه وجب ان يكون قابلية ما هو بالذات اقوى
واشد نورا مما هو بالعرض اضعف كما ان نور السراج كلما كان اقرب
اليه من الاجزاء النورانية اشد نورا وما هو بازاء هذا النور القوي الشديد
من الاجزاء الظلمانية اضعفها ظلمة فان النور من المنير كهيئة المخروط
قاعدته عند المنير وكلما تباعد ضعف حتى ينتهي الى النقطة هي راس مخروط
النور والظلمة ايضا مخروط بعكس النور فاضعف الذي هو نقطة هي

راس مخروط الظلمة عند قاعدة مخروط النور وكل ما بعد النور من السراج ضعف
ويقوى ما بازائه من اجزاء مخروط الظلمة حتى ينتهي الى نقطة منه عند قاعدة مخروط
النور ليس آن راس المخروطين كل واحد منهما نقطة في الحجم بقدر سعة قاعدة
مخروط ضده بحيث تكون تلك النقطة شايعة في كل قاعدة الاخر لكنها لو
جمعت بحيث تكون في قوة قاعدة مخروطها كانت نقطة ويكون من خلق من
قاعدة مخروط النور في تمام الكمال وكمال التمام وتمام التمام وكمال الكمال بحسب
الامكان ومن خلق من قاعدة مخروط الظلمة في غاية البعد من الخير ومن هو دون
القاعدة دون ذلك كل بحسبه فكل بعد من النور ضعف نوره وقوى ظلمته
وبالعكس قلت وشرح حال ذلك ان الوجه له وجه الى ميله ومطالبه الطيبة
وهو العقل وهو وزيره والى الماهية وجه الى ميلها ومطالبها الخبيثة وهو
النفس الامارة بالسوء وهي وزيرها اقول بيان ما اشرنا اليه سابقا من
ذكر منشأ الاختيار في المكلف ومن ذكر ما يلحق ذلك مما ذكرنا وشرح ذلك
يعني حال ما ذكرنا بعض الزيادة بيان ما بيناه هو ان الوجه الذي هو الركن
الاعظم من الانسان اعني المادة محتاج في بقائه الى المدد كغيره من ساير
المخلوقات ولابد ان يكون له باعث وهو ما عبرنا عنه بالميل وبابه الى ميله
وهو وزيره ووجهه الى مطالبه وهو العقل وكذلك الماهية فانها محتاجة الى
المدد في بقائها ولها باعث الى المدد وهو ميلها وبابها الى ذلك الميل هو
وزيرها ووجهها الى مطالبها وهو النفس الامارة بالسوء فاذا احتاج الوجه
الى الاستمداد من نوعه في بقائه فان العقل يميل الوجه الى ما احتاج اليه من
افعال الصالحات وانواع الخيرات ويفعلها الجسم بالآلة المنجرة بالعقل
واذا احتاجت اليه من افعال المعاصي الماهية الى الاستمداد من نوعها في بقائها

مالت النفس الامارة بميلان الماهية الى ما احتاجت اليه من افعال المعاصي و
وانواع الشرور وفعلها لانه المسماة بالنفس الامارة **قلت** ولما كان
الانسان هو ذلك المركب منهما ظهرت فيه الواحدية بصورتها فوجب
ان يكون له جسم واحد وجسد واحد واسم واحد وآلة واحدة فوجب في
ذلك ان يكون كلها صالحة لاستعمال الوجود اما على الانفراد بمقتضى فعل
وكذلك متعلقات افعالها من الماكل والمشارب والملابس والمناكح وغير
ذلك وكل منها صالح لاستعمالها على الانفراد وهي كافية للوجود اذا استعملها
بواسطة القوى بحيث لا يحتاج الى شيء في جميع مهولاته لا يوجد في مقتضى
العقل من الخيرات وكذلك الماهية بل يكون كل تلك الامور معينة لكل
منهما في كل شيء **اقول** لما كان الانسان مركبا من الوجود والماهية الموصوفين
بما تقدم ذكره ظهرت فيه الواحدية بصورتها لانه واحد لاتحاد انيته لان
الوجود لا يجد نفسه وانما تجد نفسها الماهية فوجب ان يكون له جسم واحد
وهو النفس الحيوانية الفلكية الحساسية وما يرتبط بها من النفوس الى النفس
الجوهرية الملكوتية التي من الملكوت اعني عالم النفس وهي اعلى مراتب جسمية
وان يكون له جسد واحد وهو هذا البشري وما يرتبط به من الاجسام البرزخية
كعالم هورقليا وهو اسفل الاجساد وان يكون له اسم واحد اذ لا يعرف منه
ازيد من واحد من هذه اللوازم ولما كان حقيقته مركبا من شيئين لا يتحقق
احدهما الا بالآخر وهي ذاته وجب ان يكون كل واحد من هذه اللوازم اعني
وحدة الجسم والجسد والاسم ان يكون صالحا لكل واحد من الشيئين
الذين تركب منهما لان كل واحد من اللوازم كما كان صالحا للمركب على
نحو الاتحاد فلا بد كذلك يكون صالحا لكل واحد من الجزئين لعدم انفكاك

الآخر عنه فقد حصل المركب في ارادة الجزء وانما اهمل الآخر لعدم اعتبار ميله وعدم
حصول مطلبه اللذة كما تقدم وهو معنى قولي في ذلك ان كلاهما صالحة لاستعمال
الوجود كلاهما على الانفراد يعني بدون الماهية بمقتضى فعلها اللذة لما شائت
من انواع الشرور وكذلك متعلقات افعال الوجود والماهية يعني مطلوباتهما في
من المآكل والمشارب والملابس والمناكح وغير ذلك وكل واحد من الوجود والماهية
صالح لاستعمال المآكل والمشارب والملابس والمناكح فيستعملها الوجود
على الانفراد من حيث يحب الله سبحانه وليكن الماهية معه بالعرض حيث لا حكم
لها ويستعملها الماهية على الانفراد من حيث يكره الله سبحانه وليكن الوجود معها
بالعرض حيث لا حكم لها له وحيث يتعاقبان في الاستعمال يتعاقبان في
الاحوال يتساويان وقد يترجح احدهما واذا استعملها الوجود حيث يضعف
الماهية كلفته بحيث لا يحتاج الى شيء لا يوجد الا في نوع المهية وكذا اذا استعملها
الماهية حيث يضعف الوجود كلفتها في جميع مطالبها بحيث لا يحتاج الى
شيء لا يوجد الا في نوع الوجود وذلك لعموم صلوح الاشياء لاستعمال كل
من الوجود والمهية كما مر مرارا بل تكون كل الامور التي المطالب التي هي متعلق سبل
كل منهما معينة لكل منهما في كل شيء من احوال الدنيا والآخرة سبحان ولي التدبير
ومالك التقدير وهو على كل شيء قدير وبكل شيء خبير واليه المصير **قلت** ثم اعلم
ان العقل في الانسان والنفس الامارة مرآتان مرآة العقل عن يمين القلب
ووجهها الى السماء فينطبع فيه صورة الرأس المختص به من العقل الاول وعلى
الاذن اليمنى من القلب التي هي باب وجهها ملك مؤيد وتحته جنود كثيرة من الملائكة
بعدد افعال العقل وميولات الوجود تعينه على كل خير ومرآة النفس عن يسار القلب
ووجهها الى الارض فتنطبع فيها صورة الرأس المختص بها من الجهل الاول

ولي

وعلى الاذن اليسرى في القلب التي هي من باب وجهها شيطان نقيض وتحته
جنود كثيرة من الشياطين بعدد افعال النفس الامارة وميولات الماهية تعين
على كل شر **اقول** ان الله سبحانه حين امر كلمه بقبضتي لخلق الانسان من كل
سماء قبضة خلق من القبضة التي من فلك المحدد القلب الصنوبري وجعله
مرآتين مرآة الى جهة السماء والعلو وهي التي من يمين القلب فانطبقت
فيها صورة الراس المختص بذلك الشخص من العقل الاول اعني عقل الكل
رقة وقد قدمت الى انها قلت الاول من جريان اللسان بذكر ما اصطلح
عليه بتسمية العقول العشرة وان كانت اعتقادنا بطلان قولهم اذ ليس في العالم
كله الا عقل واحد ولذا نقول عقل الكل وتلك الصورة هي عقل ذلك الشخص
وقوته وسعته وصفاته وكبره وبالعكس ذلك على حسب تلك المرآة في
صفاتها وسعتها واعتدالها وعكسها ولذلك القلب الصنوبري اذنان
على الاذن اليمنى ملك مؤيد لذلك العقل ومعين له وتحت هذا الملك جنود
من الملائكة لا يحصيها الا الله وهي بعدد افعال ذلك العقل بنفسه مثل معانيه
التي يدركها وبعدد ميولات سلطانه الى الوجه وكلها تعين ذلك الملك
المؤيد على خير وهو تعيين العقل على طاعة الله سبحانه تحصيلا لمطالب الوجه
وجعل سبحانه مرآة الى جهة السفل والارض منكبة ... وهي التي عن
يسار القلب فانطبقت فيها صورة الراس المختص بذلك الشخص
من الجهل الكلي وهذه الصورة هي نفس ذلك الشخص الامارة بالسوء
واختلافهما في الشدة والضعف والبعد من اللطف على حسب قابلية
هذه المرآة كما قلنا في العقل وعلى اذن القلب اليسرى شيطان مقيض
مزين لتلك النفس الامارة معين لها على معاصي الله وتحت هذا الشيطان

شياطين لا يحصى عددهم الا الله تعالى وهم بعدد افعال تلك النفس في صورها
وخيالاتها وخطراتها وبعدد ميولات سلطانها اعني المهية وكلها تعيين
ذلك الشيطان المقيض على كل شر وهو يعين النفس على معاصي الله تحصيلا
لمطالب الماهية وهذه النفس هي التي تطور مع مداومة الاعمال الصالحة من
الامارة الى اللوامة ثم الى الملهمة ثم الى المطمئنة ثم الى الراضية ثم الى المرضية
ثم الى الكاملة وليس وراء عبادان قرية قلت وكل ملك موكل بشيء واحد
من الخير لا غير وضده شيطان موكل بضده وكل به الملك من الشر لا غير فاذا طلب
الوجه من العقل شيئا من الخير وطلبه العقل بجنوده طلبت الماهية ضده من النفس
الامارة بجنودها فوقع بينهما الحرب فان غلب العقل قتل ذلك الملك في ذلك
الشيطان الخاص بمضادته وذلك بعون الله سبحانه وان غلبت النفس
الامارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشيء ولحق بمركزه من الوجه بعبد الله
ويستولي ذلك الشيطان الخاص على ذلك الشيء وذلك من الله سبحانه
اقول كل ملك من جنود الملك الذي على اذن القلب اليمنى موكل بشيء من
الخير مثلا فعل الصلوة موكل بها ملك والباعث له لما فعلها موكل به ملك
فاذا مال الوجه بشهوته الى فعلها ليستمد به طلب من العقل ذلك وان
يسخر لها الدواعي والاركان واعانه الملك المؤيد مع جنوده ومالت الماهية
الى ترك الصلوة وطلبت من النفس الامارة ذلك وان تسخر له الدواعي
والاركان بالتكاسل والتهاون واعانها الشيطان المقيض مع جنوده
فيقع بين العسكرين الحرب فان كان الغلبة لعسكر الوجه تسلط الملك
الخاص بفعل الصلوة على الشيطان الخاص الموكل بذلك الصلوة فيقتله
ويجلس مكانه فيتباعد الشيطان ويخرج عن محل الترك للصلوة ويحيط

لذلك

لذلك الملك الجالس كثير من الملائكة ولا يزال الحكم هكذا شيئا كل حين يقتل ملك
شيطانا حتى يستولي الملائكة على مملكة النفس الامارة في القلب فتاسر الملائكة
ويأتون بها الى العقل فيعلمها ما علمه الله حتى تكون مطمئنة فتكون اخت العقل
بان تريد ما يريد وعليه تاويل قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فاخوانكم في الدين وان كان الغلبة لعسكر المهية تسلط الشيطان الموكل
بترك الصلوة على الملك الموكل بفعل الصلوة واستولى باعوانه على الترك
وجرى القضاء على الشخص بالخذلان والعياذ بالله خرج ذلك الملك الموكل
بفعل الصلوة ولحق بمركزه يعبد الله وجلس الشيطان يعبد المهية من دون
الله ويجري باعوانه في الاركان فتكسل عن فعل الصلوة ويحبس الدواعي الى
فعل الصلوة من جهة العقل ويطلقها من جهة النفس الامارة ولا يزال هكذا
حتى يرتفع العقل من محله وتستولي النفس على ذلك المحل وتعلم ما ابتدعته
المهية من سنن انيتها حتى يكون ذلك المحل اخا النفس الامارة يريد ما تريد
وهو المنكر او هو الشيطانية وتجري القضاء بتاويل قوله تعالى وان نكثوا ايمانهم
من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر الاية والمراد بالنكتة البيضاء
التي في القلب هي نور العقل وبالنكتة السوداء التي هي ظلمة النفس الامارة
كما في الاخبار والمراد ببياض القلب وبسواده بغلبة احدى النكتتين هو
ما اشرنا اليه من حال صفاء القلب عند غلبة العقل وجنوده او غلبة النفس
الامارة والشيطان وجنوده كما اشرنا اليه من حال صفاء القلب عند غلبة
العقل والملك وجنوده او غلبة نفس الامارة والشيطان وجنوده كما اشرنا
اليه فافهم قلت ولذلك مثل وبيان على سبيل الاشارة فالاول ان
الشمس اذا اشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع الشمس وظهر الظل

من خلقه ولولا الجدار لما ظهر نور الشمس وان كان منها ولولا الشمس لما ظهر الظل
من الجدار وان كان منه فالاشارة من الشمس بالجدار بالشمس واعلم انا نريد
بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث الشمس **اقول** ان ما نحن بصدده
في ابتداء هذه الفائدة بيان صدور افعال العباد عنهم على جهة الاختيار بحيث
يتحقق المنزلة التي هي الحق بين المنزلتين الباطلتين اللتين هما الجبر والتفويض
وقد قدمنا ما فيه بيان منشأ الاختيار كيفية صدوره وهنا ذكرنا مثالا
لصدور الافعال من المكلفين مما امروا به او ندبوا اليه او نهوا عنه الا على نحو
لا يكون الفاعل مجبورا بحيث يفعل ما يشاء بل على حال وسط وهو انه مختار
والله سبحانه لم يفعل فعله ولم يشاركه فيه ولم يكن مستقلا مفوضا اليه بان اهمله
الله في ملكه يفعل فيه ما يشاء وذكرت للمنزلة الحق مثلا وبيانا اما المثال وهو ان
الشمس اذا طلعت لو لم يقابلها كثيف كالارض والجدار لم يظهر له النور المنفصل
اعني الشعاع الواقع على الجدار وانما قلت المنفصل لاني اريد انه انما يظهر
بمقابله كالجدار وقبل الجدار ليس موجودا في الاكوان وانما هو موجود في
الامكان لانه من الشمس بمنزلة صورتك التي تظهر في المرآة فانها قبل
المرآة لم تكن شيئا مكونا وان كان شيئا ممكنا ولو كانت متصلة بك
لكانت لازمة لك موجودة بوجودك وجدت المرآة ام لم توجد كما
في صورتك القائمة بك ولهذا قلنا المنفصلة فالنور الواقع على الجدار
لم يكن موجودا مع الشمس ولهذا يقوى ويضعف ببياض الجدار وصفائه
وعدمهما فهو في الحقيقة نور ظهوره للجدار لا النور الذي هو قائم بجرمها
الا انه من تجليها فهو منها بالجدار لان ظهورها متوقف على كثافة الجدار
فاذا طلعت وقع نور تجليها على وجه الجدار وظهر خلف الجدار وظهر من

فلم

خلقه من الجانب الآخر والظل ليس من الشمس وانما هو من الجدار لكنه لا يظهر من الجدار
الا بالشمس فكان ظهور النور ليس من الشمس له ليقال ان الجدار ليس هو المنير
ولا من الجدار ليقال هو المنير وانما هو بين بين يعني ان الاستضائة انما تحققت
بقابلية الجدار اي بكثافته فهو المقابل لها الا انه بالشمس لانها منها وكان
ظهور الظل ليس من الشمس ليقال انها هي المظلمة الكثيفة ولا من الجدار
ليقال انه مستقل بايجاده طلعت عليه الشمس ام لم تطلع وانما الظل بين
بين يعني ان الظل انما تحقق بقابلية تجلي الشمس من حيث نفسها لا من حيث
الشمس ومن كثافة الجدار اذ هي حقيقة لانه في الحقيقة صفتها فهو مخلوق فيها
كالجدار مثال المكلف والاستضائة من وجهه مثال للطاعة والظل من
خلقه مثال المعصية فكما ان الاستضائة وان كانت في الاصل من نور
الشمس الا انها لا تظهر الا بالجدار كذلك الطاعة وان كانت من فضل الله
ورحمته الا انها لا تظهر الا بفعل المكلف على جهة الاختيار بان يتمكن من الفعل
ويتركها باختياره ويفعل الطاعة ولو لم يكن الطاعة باختياره لم يكن مطيعا
لانه لا يقدر على تركها كما لو جبرت شخصا على الصلوة فانه غير متصل فانما فعل
صورة الصلوة خوفا منك فلم يكن مصليا وكما ان الظل وان كان من الجدار
الا انه لا يوجد ولا يتحقق الا بالشمس كذلك المعصية وان كانت من المكلف
الا انها لا تتحقق الا بقدر من الله بان تخليه ويحدث مقتضى فعل الاختياري
اي يحدث صورة عمله الاختياري لاجل قابلية ذلك الفعل فانها اقتضت
ان يحدث الله ذلك كما قال الله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها
بكفرهم فان كفرهم بقلوبهم على جهة الاختيار اقتضى ان يطبع الله عليها
وايجاد مقتضى قابلية الفعل هو القدر لانه مصارف للفعل لا سابق

ولا لاحق ومثال اخر الصورة في المراة اذا قابلتها وجدت والمراة مستقلة
بتحريكها اذا تحركت اي المراة وان كنت ساكنا وانت مستقل بتحريكها اذا
تحركت انت تحركت الصورة وان كانت المراة ساكنة فانت مثال امر الله
ومقابلتك للصورة مثال قدر الله والمراة مثال المكلف والصورة مثال
فعل المكلف في الخير والشر فالمكلف مستقل بفعله في الخير والشر ولكن بقدر الله
بمعنى انه لولا قدر الله لم يكن فعل اصلا كما ان الصورة التي يكون المراة مستقلة
بتحريكها لولا انك مقابل للمراة لم يكن صورة اصلا فالذي تحركت المراة الا
اذا كنت حافظا للصورة بمقابلتها لها كذلك القدر مع فعل العبد فان حفظ
الفعل والنشو وتمامه وامضائه بالقدر واعلم انا اذا قلنا في نحو هذا المثال الجدار
فانا نريد به نفس النور من حيث هو هو لا من حيث الشمس فانك اذا اعتبرته من حيث
الشمس كان نورا والمخلوق منه بنفسه يكون نورا وحيث اعتبرناه من حيث نفسه كان
ظلمة والمخلوق منه يكون ظلمة كالظل والليل ولو اردنا بالجدار نفس الجدار لكان
لقائل ان يقول ان المصر غير صحيح لان علة الظل اذا كان كثافة الجدار لم يكن
الشمس دليلا عليه وقد جعلها سبحانه عليه دليلا يعني لها يكون فيكون المراد
فيما نحن بصدده انه هو المكلف والمكلف لم يكن مركبا من الوجه الذي مثل
نور الشمس ومن الماهية التي هي ظلمة ذلك النور اي انيته وظلمة الذي به ظهر
من شيء اخر مثل الجدار في المحسوس ليكون المكلف مركبا من ثلاثة اشياء وانما
هو مركب من شيئين لا غير النور والظلمة فمثال النور الذي هو الوجه استضائة
الجدار ومثال ظلمة الشيء هي الماهية كل ظل الجدار لانها خلقت من انية الوجه
وانفعاله من حيث هو هو بل الماهية نفس تلك الانية واين الجدار المغاير
للنور والظل في الانسان وانما مثلنا بالجدار لكونه نفس النور في ايجاد
صورة من

بهما

الظل ما لا المكان اجنبيان الشمس كما في المحسوس وليست مؤثرة فيه ولا في كثافته ولا فيما منها فلا تكون دليلا على ظله كما لا تكون زيد دليلا على صنعة عمرو وظله فالمراد بالجدار في المثال نفس النور من حيث هو هو فافهم ان كنت ذا فهم قلت فالاستنارة تقومت بنور الشمس تقوم صدور وبالجدار تقوم تحقق والظل تقوم بالجدار تقوم صدور وبنور الشمس تقوم تحقق ثم جعلنا الشمس عليه دليلا فالاستنارة اية الحسنة بفعل العبد من قدر الله والظل اية المعصية من فعل العبد بقدر الله اقول استنارة وجه الجدار تقومت بنور الشمس تقوم صدور لانه هو المحدث لها في وجه الجدار وهو الحافظ ودوام الامداد بلا انقطاع لانها تجليه بها على وجه الجدار وتقومت الاستنارة بالجدار تقوم تحقق لان الجدار علة تكونه الذي هو علة تكوينه فان قلت هذا على خلاف ما صورتم لان الذي قررتم ان قيام التحقق انما يطلق على القيام الركني وانما الموافق لما قررتم انها قائمة بالجدار قيام ظهور قلت الامر كما قلت ظاهر ولكن قيام الظهور انما نقوله للفرق بين التحقق المادي الذي هو قيام تحقق وقيام ركني وبين الصدور الذي اصطلحنا على تسمية قيام الظهور وهو في الواقع كما هو قيام ظهور بلحاظ ان المادة في نفسها قبل الصورة وانها قبل حال الاجتماع موجودة في وجودها الامكاني او الدهري فاذا لحظنا ان الصورة جزء ماهية الشيء المركب منهما كالسرير فان جزء ماهيته التي لا تتحقق بدونه الصورة الشخصية وان الخشب بدونها لا يدل على السرير بواحدة من الدلالات الاربع الا حال انضمام الصورة اليه فانه يتحقق ان المادة تقومت بالصورة قيام تحقق بلحاظ ان الصورة علة التكون وهو علة التكوين كما تقدم فيتحقق ان المادة قائمة بالصورة قيام تحقق تكونها ولا تكونها الا

واذا لحظنا ان ... قيام ظهور

لها فلذا قلنا قيام تحقق ولئلا يتوجه علينا الاعتراض وان لم يكن صحيحا وهو انه ان
كان الحسنة من العبد قائمة به قيام ظهور كان العبد غير فاعل لها حقيقة ولما ثبت
انه فاعل للحسنة دل على ان قيامها به قيام تحقق اي بفعل لان فعله هو صورة الحسنة
ومادتها حصة من امر الله اي من شعاع الحقيقة المحمدية ع والامر الشرعي الوارد بالخطاب
للمكلفين صورة ذلك الشعاع قال امير المؤمنين ع نحن الصلوة ونحن الزكوة و
نحن الاعمال ونحن الثواب ونحن العقاب اه فقلته بالمعنى عن اقواله ع واذا عرفت
هذا المثال فاعلم ان الله سبحانه ضربه مثالا لذلك يعرفه من يعرفه اذ لا يعرف حكم
المنزلة بين المنزلتين الا بذلك ونحوه والمثل هو ايه المثل ودليله فالاستنارة
في وجه الجدار هو ايه الحسنة ومثالها بفعل العبد لان العبد ليس من فعل الا صورة
الحسنة ومن قدر الله لان مادتها من قدر الله اعني من امر الله الذي ظهر بلفظ الخطاب
الشرعي ومعناه على صورته لان الامر الشرعي هو صورة امر الله الذاتي اعني ذلك
الشعاع المادي اي النور الذي هو مادة الحسنات والطاعات ولاجل هذا قلنا
ان الحسنة بفعل العبد من قدر الله ولا يريد بالقدر المادي الا هذا الذي اشرنا اليه
واما القدر الايجادي الذي هو فعل الله الذي به خلق الحسنة والطاعة من مادة امره
الشعاعي ومن صورة فعل المكلف وامتثال امره التكليفي فهو فعل الله المتعلق
بملابسة المفعولات وحدودها وبه صورة الحسنة والطاعة وبه نفخ فيهما
الروح من امره حتى كانت حورية او شجرة او مسكنا او ملبوسا او ماكولا او مشروبا
او غير ذلك من نعيم جناته ودار رضوانه فافهم راشدا والظل الذي ظهر بتلك
الاستنارة في خلف الجدار ايه المعصية ودليلها من فعل العبد المكلف اي
ان صورتها من فعل العبد وانما فرقنا من صورة الطاعة وقلنا بفعل العبد
لان حقيقتها وجود والله سبحانه خلقه اولا وبالذات واذا نسبناها من العبد

الى ما امره الله كان ما من العبد طريقا ومجازا الى ما من الله كما اذا انسبنا ما من الجدار
في حصول الاستنارة الى ما من الشمس كان طريقا ومجازا الى ما من الشمس الا
ترى انها اذا غربت الشمس لحقت بها فلذا نقول انها من الشمس واليها تعود
وقد قال تعم اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فعه رف الدعاء الخير
من يديك والشر ليس اليك وقلنا في المعصية من فعل العبد بقدر الله لان
حقيقتها عدمية اذ هي مخلوقة من نفس النور من حيث نفسه وانيته لا من حيث المنير
فهي ظلمة فكانت صورة المعصية من فعل العبد لانها اي صورة المعصية لم
تصدر من فعل الله اولا وبالذات اذ لم تكن مرادة لنفسها وانما اريدت لغيرها
فهي مخلوقة ثانيا وبالعرض وما ينسب الى قدر الله منها ليس لذاتها وانما هو
لتحقق الطاعة كما مر ويأتي فهو من القدر بالعرض فلذا بقدر الله ولم نقل من قدر
الله لانها بعكس الحسنة فلذا قال تعم في الحديث القدسي الالهي وذلك اني اولى
بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني كما لو خاطبت الشمس الجدار
لقالت انا اولى باستنارتك منك وانت اولى بظلك مني فافهم قلت
والثاني قال الله تعم في الحديث القدسي وذلك اني اولى بحسناتك منك
وانت اولى بسيئاتك مني وهو معنى ما اصابك من حسنة فمن الله اي انا اولى
بها وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي انت اولى بها كما في المثال تقول
الشمس بالجدار انا اولى بالاستنارة منك لانها من نوري وان كانت
لا تتحقق الا بك وانت اولى بالظل مني لانه منك وان كان لا يتحقق الا
بي اقول المراد بالثاني البيان المذكور مع المثال والمراد بالبيان بيان
الله تعم للمنزلة بين المنزلتين لانه تعم خلق النور والظل مثالا واية للخير
والشر اي الطاعة والمعصية وقد قال تعم وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فهم القوم

يعلمون وقال تع وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون و
في قوله تع في الحديث القدسي بيان ان الحسنة منه اي مددها ومادتها من قدرة الذي
هو شعاع امره الذي هو الحقيقة المحمدية وتكوينها من قدرة الذي هو فعله بفعل العبد
وهو صورتها كما ان احداث استضائة الجدار من تجلي الشمس ومادتها من شعاعها
المنفصل وصورتها من كثافة الجدار فلذا قال تع انا اولى بحسناتك منك
لان مادتها من قدرته تع وليس من العبد في الحقيقة الا صورتها وصورتها وان
كانت جزء ماهية الحسنة لكنها اي الصورة جزء صوري مقداري والمادي اقوى
من الصوري فلذا قلنا هي من ذي المادي وبذي الصوري اشارة الى الصورة
هي قابليتها للايجاد وبالعكس في المعصية فمن هنا قال وانت اولى
بسيئاتك مني لان مادتها مخالفة للامر وصورتها من فعله والمخالفة مستحقة
الخذلان منه سبحانه فلذا قامت به مادة للمعصية لان المراد بالمخالفة و
ليست نفس معاكسة الامر لان تلك هي الصورة التي هي فعل العبد وانما
المراد منها الامر المخالف ونريد بكون مادة الحسنة من موافقة الامر انها نور الامر
المعمول به اي وجوده ومادة السيئة ظلمة امر المخالف اي ماهيته فافهم **قلت**
فالحسنة من الله اولا وبالذات بمعنى الجهة جهة الوجود فيها لرجوعها من جهة قدر
الله الى فعله وبالعبد ثانيا وبالذات ايضا لانها من وجه باقية وهي من جهة فعل
العبد يرجع الى وجهه الراجع الى فعل الله تع والسيئة من العبد اولا وبالذات
بمعنى الجهة ماهية فيها وبالله ثانيا وبالعرض بمعنى المساوقة في الوجود وتحقق
الماهية بالوجود المتقوم بامر الله تع **اقول** انما قيل الحسنة منه مع انها
فعل العبد لان جهة وجودها اي جهة مادتها راجحة الى جهة ماهيتها اي صورتها
لرجوع جهة مادتها بتقدير الله سبحانه الى فعله عز وجل فهي اثر فعل الصادر

عنه واما صورتها فهي فعل العبد المكلف الواقع باختياره وهو وان كان راجعا
الى الوجود لانه من بعث العقل بطلب الوجود الا انه منسوب الى العبد المركب من
وجود ماهية فقد صدر ذلك الفعل عن داعيين ذاتي وعرضي فلا يساوي
الذاتي المحض لما في عرضي من الكراهة الملابسة فلذا رجحت جهة مادة الحسنة من
وجوه منها جهة المذكورية لان المادة هي اب الحسنة والصورة امها ومنها في
خلوص ذاتية المادة وصوب صورة ومنها سبق المادة واقربيتها ومنها ان
المادة روح الحسنة والصورة جسدها كما يشير اليه حديث سيد الساجدين ع
ومنها ان مادة الحسنة من امر الله وقدره اولا وبالذات وصورتها ثانيا و
بالذات لكونها بها من العبد من جهة وجوده المتقوم بامر الله وقدره تقوم صدور
وتقوم ركني فلاجل ذلك كان ثانيا وان كان بالذات ولاجل ما ذكر ونحوه قال
انا اولى بحسناتك منك واما السيئة فهي من العبد اولا وبالذات مع كونها
بقدر الله من جهة راجحية جهة ماهيته فيها لان ما في السيئة من جهة ماهية العبد
الذاتي في السيئة لانها كانت برجحان ودواعي النفس الامارة بطلب الماهية
وكان ميل ماهية العبد في السيئة اقوى من ميل الوجود فيها بعكس الحسنة وميل
الوجود فيها بالعرض والتبعية وهو قولنا بانه ثانيا وبالعرض لان ما في السيئة
من فعل الله التكويني هو انه اوجدها بمقتضى عمل العبد المسيء وانكاره وتركه
الحق ومن قدر الله انه خذله ووكله الى نفسه ومن مفعوله الذاتي اعني الوجود وهو
ميله مع ماهيته بالعرض والتبعية فكل ما فيها من فعل الله سبحانه ومن قدره ومن
مفعوله الذاتي المستمد من النور اعني الوجود بالعرض وثانيا وما فيها بجهة من
ماهية العبد وسؤالاتها ودواعيها بالذات اولا ومعنى كونها في كل مكان
من فعل الله وقدره ومفعوله اي الوجود بالعرض انها اي ماهية العبد الفاعل

للسيئة مساوقة في الظهور للوجود بمعنى انها خلقت من نفسه من حيث هو لا من حيث
الشمس والا لكان النور كما خلق الظل مساوقا للاشراق الشمس بنورها من
نفس النور من حيث هو لا من حيث الشمس والا لكان نورا فالماهية راجعة الى
نفس الوجود من حيث هو والوجود راجع الى نور الله الذي هو امره الذي به قام كل
شيء قلت فمشية العبد للحسنة بالذات من مشية الله لها بالعرض ومشية
العبد للسيئة بالذات من مشية الله لها بالعرض على نحو ما اشرنا لك اليه واسلك
طريقا بين هذه الحدود جامعا لها على نحو ما يأتي وهذا الطريق الجامع هو سبيل
الله قال الله تعالى فاسلكي سبل ربك ذللا اقول يعني ان مشية العبد للحسنة
هي من سبيل وجوده الذي هو حقيقة العبد من ربه فهي مشية ذاتية له وللحسنة ايضا
لان الحسنة ايضا ترجع فيها جهة النور كما تقدم وهو من مشية الله للحسنة بالذات
لانها هي المطلوبة من المكلف في مشية العبد للسيئة ايضا بالذات لان هذه
المشية من سبيل الماهية التي هي حقيقة العبد من نفسه وهي جهة ذاتية و للسيئة
لان السيئة ترجع فيها جهة الظلمة كما مر ومشية لها بالذات من مشية الله لها
اي السيئة بالعرض لان السيئة ليست مطلوبة من العبد وانما تمكن فعلها
بان جعلت مشية وآلات فعل صالحة وان كانت انما خلقت للطاعة لكي
يتمكن من فعل الطاعة اذ لو فعل الحسنة ولم يقدر على السيئة لم يكن محسنا
حتى يتمكن من السيئة ويتركها ويفعل الحسنة فكانت السيئة والتمكين
منها مطلوبا لله تعالى ثانيا وبالعرض ليتم الحسنة فافهم وقولي واسلك
طريقا بين هذه الحدود الخ اريد به انك اذا عرفت ان الحسنة من فعل
الله تعالى وتأييده ومن وجود العبد وان السيئة من فعل العبد بتمكين الله
لتتم له الطاعة والحسنة كانت من فعل العبد وبقدر الله يعني بتمكين الله

بالعبد

بالعبد منها لاجل انه يتمكن من الحسنة وعرفت ان قدر الله الذي قام به كل شيء
هو الحافظ للعبد ولافعاله للخير والشر كما ذكرنا سابقا على نحو ما تحفظ المادة
صورة السرير وصورة الصنم فكما ان خلق الله الخشب لمنافع العباد لا يكون
به فاعلا للصنم ولا معينا لعاملية وعابديه كذلك خلقه للقدر المادي لمنافع
الخلق لا يلزم منه كونه فاعلا لافعال العباد بل هم الفاعلون لافعالهم لم يشاركهم
فيها ولم يهمل العباد في ملكه وسلكت سبل ربك ذللا لا ان تقاد بما اشار اليك
في اياته وعلى السن اوليائه من ان الله سبحانه لا يظلم العباد ولا يهملهم في ملكه ففي
التوسط بين هذين منزلة لا يعلمها الا العالم ع او من علمه اياه العالم ع كما
في رواية التوحيد وعن سيد الساجدين ع **قلت** واصل المسئلة هو ان
تعلم ان الشيء يتحقق بوجوده وماهيته وذلك لانه لا قيام له بنفسه في افراده
ولا في المجموع وانما يتقوم بامر الله قيام صدور فهو قائم قيام صدور فهو طري
ابدا واليه الاشارة بقوله تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وفي
دعاء يوم السبت رواه في المصباح قال ع كل شيء سواك قام بامرك **اقول**
في هذا الكلام اشارة الى بيان كيفية قيام الاشياء بامر الله لاحتياجها في
صدورها وفي بقائها الى الامداد والمدد وذلك لتعلم ان الشيء لا يتحقق
الا بوجوده وماهيته فهو متقوم بهما قياما ركنيا فانه ليس مستقلا وانما هو متقوم
بغيره سواء اعتبر ذلك في نفسه ام في افراده ان كان ذا افراد ام في اجزائه
بل ولو في لوازمه واشراقه واعلم انا قد اشرنا ان امر الله الذي به تقوم الاشياء
يطلق على شيئين احدهما فعل الله وهو المشار اليه بقوله تعالى الا له الخلق و
الامر وهذا تتقوم به الاشياء تقوم صدور فكل شيء من فعل الله في حال طري
ابدا واول انائه كاخره اذ وجد انما هو شيء بفعل الله سبحانه فلا يتحقق به في البرزخ

في عالم الاكوان الا بالفعل فهو منه كالنهر الجاري من الينبوع والاخر اول مفعول
صدر عن الفعل وبه تتقوم به الاشياء تقوما ركنيا كتقوم السرير بالخشب
بذا او المراد بهذا الوجه فهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وهو الحقيقة المحمدية ص
فان الاشياء كلها مواد لما التي تتقوم بها من اشعتها او اشعة اشعتها والآية
المذكورة والدعاء يحتمل الامر فيهما على الوجهين بان يكون المراد بالامر علة
الفاعلية او العلة المادية قلت الا انه في كل حال نهر يجري يستدير ع
استدارة صحيحة وليس قولنا انه نهر يجري انه دائرة بل هو كرة مجوفة وافعاله ص
قائمة بامره من جهة ما تتقوم به ذاته تقوما تبعيا على نحو ما اشرنا اليه سابقا والمراد
بالتبعية ان يكون لنسبة ما تقومت به الافعال الى ما تقومت به الذات كنسبة
الشعاع الى المنير نسبة واحدة من سبعين اقول يعني انك اذا اعتبرت حال
استمداده في حال جريان المدد عليهم من مواده القدر وانه لا يمد الا بماله وانما [انفصل]
منه عائد اليه كان كالنهر الجاري على الاستدارة بان يكون اخره متصلا باوله ومعنى
ان ما ياتيه انما هو ماله وانما ذهب منه بعد استمداده به عائد اليه مددا جديدا سواء
رجع في انفصاله عنه وذهابه منه الى غيب الاكوان ام غيب الى الامكان فانه لا
ياتيه ما ليس له ولا منه ولا ياتيه الامداد جديدا من جهة ينبوع استغنائه التي هي
مبدء فيض امداده وتلك الينبوع ليس في جهة ولا مكان ولا وقت بل تظهر
الافاضة عليهم من كل جهة فيكون في استمداده كرة صحيح الاستدارة مجوفة لانها
تدور على نقطة هي علتها لا الى جهة واعلم ان بعض من وصل الى ساحل هذه اللجة
قال بان الشيء لا يوجد بعينه في آنين بل يتجدد في كل لحظة تبدلا اسيالا فهو في
كل ان غير ما قبله وما بعده مغايرة حقيقية لانه نهر يجري والنهر في كل لحظة هو
غير ما قبل ذلك وما بعده فالذاهب منه لا يعود ابدا والاتي اليه لا ينقطع ابدا

وقد اوضحنا

وقد اخطاوا وغلطوا لانه لو كان كما يقولون لكان في جميع احواله جديدا طريا فلا
يتصف ذاته بطاعة ولا معصية لانها كلها تذهب ولم يبق شيء منها له و
لا عليه فياتي يوم القيمة لا ثواب له ولا عقاب عليه لذهاب كل جارحة مع ما كسبت
وفنا كل طبيعة بما اقتضت وليس كذلك لقوله تعـ وما كسبت وعليها ما
اكتسبت وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
وقوله سيجزيهم وصفهم وقوله ولكم الويل مما تصفون ان هذا ما كنتم به تمترون
وامثال ذلك تنادي بعدم فنا شيء منهم ولا من اعمالهم فلما دل الدليل على عدم
الاستقرار والصواب وعلى عدم الاستغناء عن الامدادات ظهر بان تغايرهم
لازم لهم وليس الا لبقائهم وقد قال عـ وانما خلقتم للبقاء وانما تنقلون من دار
الى دار وهذا كله مترتب على ما اشرنا اليه من انه نهر يجري يستدير استدارة لمن
اخره وعائده من ذاهبه وانه لا بد للاعمال فان ما ذهب عنه ولحق بغيب كونه
او بامكانه هو ما يمد به وفائدة هذا مع ما ذكرنا من لزوم الاوصاف والاعمال
انه اذا تكرر في اطوار الكسر والصوغ والحل والعقد نعمت اجزائه وتلذذت
ذراته وقويت بنيته وصفت طينته وترقت بتكرار الحل والعقد والكسر والصوغ
الى غايات كمالاته لتردده في مراتب اطواره وهذا ظاهر لمن عرف كيفية تكوين
الاشياء في مراتب اطوارها فان الياقوت انما عز وتميز عن اصله الذي هو التراب
بكثرة السحق والحل والعقد والطبخ على النظم الطبيعي حتى تخلص عن الاوساخ
والاعراض وزالت عنه الغرائب ونضج بكسر الكواكب عليه فكذلك جميع الاشياء
فلذا سعى الى غاية كمالاتها من غايات الخيرات والشرور وقولي وافعاله الحق
قائمة بامر الله تعـ الخ اريد به ان افعال المكلف من حيث كونها محفوظة بامر
الله تعـ انها قائمة بامر الله الذي هو فعله والذي هو مفعوله الاول من جهة ما

تقوم بذاته يعني انما تقومت به الافعال سطحا اي صدورا وامدادا هو ما تقومت
به الذات فنسبة ما تقومت به الذات نسبة الافعال الى الذات فكما ان الافعال
صفات فعلية للذات كذلك الامر الذي تقومت به الافعال صفات فعلية لما
تقومت به وهي نسبة الشعاع الى المنير ورتبه في الشدة والضعف ونسبة
الواحد الى السبعين وهو جار في الافعال كجريان اصله في الذوات بمعنى ان
الذوات قائمة بالامر الفعلي قيام صدور وبالامر المفعولي قياما ركنيا كذلك
الافعال قائمة بالامر الفعلي الذي هو شعاع الامر الفعلي الذي قيام صدور
كاصله وبالامر المفعولي الذي تقومت به الذوات قيام تحقق اي قياما ركنيا
ولكن لا يشتبه اليك من كلامنا انا نريد ان الافعال صادرة بارادته ليكون
المكلف مجبورا وانما هذه هي الحافظة للافعال وفاعلها المكلف كما قلنا سابقا
ان الحافظ للصورة التي في المرآة من حيث التقوم الصدوري والركني هو
مقابلة الشخص لها ومع هذه فهي اي المرآة مستقلة بتحريكها وتسكينها من
جهتها كما ان ارادته تع مستقل بتحريكها وتسكينها مما هو من جهته فافعال المكلف
الاختيارية مستندة في صدورها اليه على جهة الاستقلال لا الى حافظها كما توهم
كثير من اهل المعرفة كالملا محسن وشيخه الشيرازي واضرابهما فانهم كثيرا ما يقولون
بان المنزلة التي بين المنزلتين لا يعثر عليها اهل الظاهر ولا يعرفها الا اهل
الكشف والشهود وربما بينوها فقال الملا محسن في كتابه قرة العيون ما معناه
كما ان الخلق الموصوفات متفرد به الباري سبحانه لا يشاركه في شيء منها احد من
خلقه كذلك خلق الصفات والافعال فانها صفات ومعلوم عند كل من نظر في
عبارته وفهم مقصوده منها انه قول المجبرة بان افعال العباد من الله اذ لا مؤثر
في الوجود الا الله ونحن نبرأ الى الله تع من هذا القول بان افعال العباد منهم هم لها

فاعلون

فاعلون كما قال سبحانه ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون وان كنا نقول بان
الله سبحانه حافظ للمكلف ولافعاله بامره بمعنى انه تعالى سبق لهم ولافعالهم بامره
الا ان افعالهم صادرة منهم باختيارهم لها فاعلون على الاستقلال لم يشاركهم
سبحانه فيها ولم يكن فاعلا لها **قلت** فالذات قامت بارادته وافعالها قامت
بنور ذلك الامر واختلافهما على حسب اختلاف مراتبهم من ذلك الامر فالامر هو
الحفيظ لها كما ذكرنا والفعال المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحفظه له انما
من ذلك الامر انتهى والى هذا المعنى الاشارة بقول الرضا عليه السلام هو المالك لما ملكهم
والقادر على ما اقدرهم عليه **اقول** هذا الكلام تكرير لبيان كون امره سبحانه
حافظا للعبد المؤمن المكلف ولافعاله والمكلف المحفوظ بذلك الامر فاعل
لافعاله المحفوظ بنور ذلك الامر اذ لو لم يحفظ المكلف لم يكن شيئا يجب ان يفعل
ولا يفعل ولو لم يحفظ فعله لما قدر ان يفعل شيئا لم يحفظ له وعليه فقلت
الذات قامت بارادته الذي هو فعله قيام صدور وبارادته الذي هو مفعوله
الاول قيام تحقق يعني قياما ركنيا وكان ارادته الفعل حافظا بالايجاد وارادته
المفعول كان حافظا لها بالامداد وبالوجهين كانت شيئا يصح التكليف
لها ويصح منها الفعل وافعالها اي افعال قامت بنور ذلك الامر الذي قامت
به الذات وذلك النور هو صفة الامر لانه اثر من ارادته وهو شيئان كالامر
فصفة فعل الله قامت بها افعال الذات قياما ركنيا وهذا مثل لما في الذات
واعلم اني قد كشفت لك من سر القدر ما لا تجده في غير هذا الا فيما كتبناه وذلك
من اسرار اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام ليس من الاستدلال ولا عن التوهم ولا من الخيال
ولم ابق عنك في هذا الاملاء ما لا يصح المقال وانا اوقفك على ما كتبته فان وصلت
الى حده من مصدره فهمته والا فلا تفهمه واياك ان تخرج عن حدود الحق

الذي ذكرته وانا اذكر واقول ان افعال المكلف صورها صادرة منه باختياره على
الاستقلال بالله اي ان مراده من ارادته الفعل ايجادا ومن ارادته المفعول قياما
ركنيا امدادا فلا يشتبه عليك من قولي انها قائمة بصفة ارادته الفعل قيام صدور
بصفة ارادته المفعول قياما ركنيا ان الافعال ليست صادرة من المكلف على
جهة الاستقلال بل هي صادرة من المكلف على الاستقلال اذ جميع صورها منه
على النحو الذي ذكرناه وهذا الذي ذكرته لك هو الذي كتمته عنك فان بينه لك
صاحبه ع فانت تفهمه وان وقفت على ظاهر كلامي فانت تسلم مع انك تفوز
تفوز بالسهم الادنى من النصيب الاعلى وان اردت ان تتخطا الى قعره بغير تبيين
صاحبه ع قلت في الاخبار وان نزلت عن حدود ظاهر كلامي قلت بالتفويض واعلم
ان في قعره شمس تضيء لا ينبغي ان يطلع عليها الا الواحد الفرد ومن تطلع عليها
فقد ضاده في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن سره وستره وباء بغضب من الله
وماويه جهنم وبئس المصير من نازعه في سلطانه تعالى ان تتخطاه عن حدود ظاهر
كلامي فانه قول بالتفويض فافهم وقولي وحفظ الاشياء من ذلك الامر الصادر
به ان الاستناد نفسه اثر استناد الفعل الى فاعله من ذلك الامر لكنه من نوره
فهو نور نوره وصفة صفته على ما قررناه وقول الرضا ع هو المالك لما ملكتهم ففي
التفويض بقوله هو المالك ونفى الجبر بقوله لما ملكتهم ولم يقل لما ملكوا وكذا قوله
على ما اقدرهم عليه لانه ع يشير الى الدقيقة التي فيها اني كتمتها عنك وان كنت
بينتها لك لان فهمك لها موقوف على تعليم العالم ع فتفهم هذا الكلام المكرر
المردد والله سبحانه ولي التوفيق **قلت** والاختيار الذي في العبد ناشئ من
اقتضاء الضدين الوجود والماهية لاقتضاء ما لها كما مر ومن خلق الادلة الصالحة
للمتضادين ومن الاستطاعة للفعل في الفعل ومن امكانها قبل اي الصحة و

ى

هي التي يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ولانه اثر اثر المختار فيكون
مختارا قال تعالى فجعلناه سميعا بصيرا **اقول** انا قد اشرنا في الشرح الى بيان
منشأ الاختيار وهنا ذكرناه في المتن والضدان هو الوجود والماهية والمكلف
مركب منهما وكل منهما بسبب اقتضائه يقتضي الميل الى ما هو من نوعه للاستمداد منه ما
له مما يتقوم به فاختيار المكلف ناشئ من تركيبه من اقتضاء كل من الضدين الذين
تركبوا منهما ومن الادلة المخلوقة لتحصيل ما يقتضيه كل واحد من الضدين حيث خلقت
صالحة لكل من الميلين من الاستطاعة لما يشاء من افعاله فانه تعالى خلق فيه استطاعة
امكانية سابقة على الفعل جائزة الحصول له واستطاعة فعلية واجبة الحصول
مع الفعل لا قبله ولا بعده وهي المفسرة في الاخبار بانها الصحة التي بها يكون
العبد متحركا مستطيعا للفعل وما دل عليه قوله تعالى فجعلناه سميعا بصيرا اي مختارا
يعرف الخير والشر والجيد والردي لانه اثر فعل المختار واكثر الاثر يشابه صفة
مؤثرة التي هي منشأ الاثر **قلت** فاذا فعل العبد المختار المتقوم بامر الله الفعل
المتقوم بنور امر الله وهو قادر على تركه كان قد فعل فعله وحده بقدر الله لان الفعل
المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم
استناده الى فاعله والى ذلك يشير تاويل قوله تعالى ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا
فقدر الله روحه فعل العبد وفعل العبد جسده وكذا في كل حركة وسكون وهو
الامر بين الامرين **اقول** اذا فعل العبد المختار من جهة تركيبه من شيئين
متضادين لكل واحد منهما داع يبعثه على خلاف داعي الآخر كان قادرا على فعل
ذلك الفعل المامور به او المنهي عنه بباعث احد جزئي ذاته وعلى تركه بباعث
الجزء الآخر وتركيبه من الباعثين المختلفين هو منشأ الاختيار وقد قدمنا ان
انبعاث الداعيين لا يكون دفعة لاستلزام ذلك انفكاك كل عن الآخر

المستلزم لبناء المركب منهما وانما ينبعثان على التعاقب وقد سبق ان كل شيء
فهو محفوظ فما دامت شيئيته محفوظة عليه فهو شيء تنسب اليه الافعال والا فليس
شيئا اصلا فهو المراد بقولنا المتقوم بارادته والفعل كذلك فان فعله انما هو شيء
في نفسه ومنه انما هو يحفظ نور ارادته كما بينا سابقا فالعبد فاعل وتارك بقدرته
بامره الفعلي ايجادا وبامره المفعولي امدادا واليه الاشارة بقوله تع وما تشاؤن
الا ان يشاء الله هذا في قولنا بان العبد مستقل بايجاد فعله واحداثه لانه انما كان
فاعلا بقدرة من الله وهو الامر الفعلي والامر المفعولي وهو معنى قولنا فبقدرته تقوم
الفاعل في الفعل ومقوم اشارة الى فاعله ومعنى الاشارة بتاويل قوله تع ثم قبضناه
الينا قبضا يسيرا ان الظل مددناه وقبضناه بعد مدة قبضا يسيرا بالتدريج سايرين
لم السايرة بمعنى المصاحبة يعني انا قبضناه ولم تخل من ايدينا وهو من ظاهر الظاهر
والظل اية فعل المكلف فانه وان كان بفعل المكلف مستقلا به لكنا حافظون
له بالايجاد والامداد ليتمكن المكلف من احداثه والا لم يكن شيئا فلا يحدث المكلف
ما ليس بشيء وقولي فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده اريد به ما ذكره
علي بن الحسين عم من ان القدر والعمل كالروح والجسد فكما ان الروح بدون الجسد
لا تحس والجسد بدون الروح صورة لا حركة فيها كذلك القدر والعمل فلو لم يكن
القدر موافقا من العمل لم يعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئا لم يحس
ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يتم ولم يمض ولله فيه العون لعباده الصالحين
فقلته بالمعنى ومما يقرب من اللفظ والمعنى تمثيله ع بالروح والجسد ما ذكرناه مكررا
من ان كل شيء فايجاده من فعل الله وامداده من ارادته وان المكلف وافعاله من هذه
المقولة الا ان صورة الافعال هو محدثها باختياره كما مثلنا سابقا بالصورة
في المرآة من ان مادتها من صورة المقابل القائم به اعني ظلها المنفصل القائم بها

بقام

قيام صدور والقائم بالمرآة قيام عروض وحلول والقائم بصقالتها وهيئاتها
قيام ظهور وصورة المصورة من صقالة المرآة وهيئاتها فان صورة المقابل حفظ
للصورة في المرآة عن التهافت والفناء والاضمحلال لان صورة المقابل كشخص
حافظ للصورة في المرآة بظلها الذي هو مادة الصورة في المرآة وهي بمنزلة
قدر الله في فعل المكلف وما من المرآة من صقالته واعتدال او اعوجاج واكبر او
اصغر وبياض او سواد وعرض او طول او هو صورة الصورة التي هي فيها من
المقابل وذلك شئ احدثه المرآة فهي مستقلة به احداثه اعني صورة الصورة
كما انها مستقلة بتحريك الصورة المحفوظة فكذلك المكلف مستقل باحداث صورة
فعله وتحريك مجموع الفعل اعني ما من القدر من مادته وما منه من صورته كما مر وكل حركة
وسكون فقدر الله حافظ له كما قلنا من انه روحه والحركة والسكون جسده فافهم
فان هذا سر الامر بين الامرين ومن هنا قلت ومثال ذلك التقوم كما تقومت
به الاستضائة في الجدار بنور الشمس فالامر وجه الشمس والنور الذي هو الماء نور
الشمس المنبث والاستضائة في الجدار وجه الانسان والجدار الذي اشرنا اليه
وهو نفس الاستضائة من حيث هي هي وفعله المنسوب اليه هو مثل الانعكاس
عن الاستضائة وهو نوعان فما انعكس عنها من جهة نور الشمس فهو غيره نور
وحسنة وطاعة وما انعكس عنها من جهة نفسها فهو شر وظلمة سيئة ومعصية
فالنوع الاول فعل العقل عن الوجه والثاني فعل النفس عن الماهية فتفهم **اقول**
قولي ومثال ذلك التقوم الخ مبني على قاعدتي تكرير لما اذكره فاني اكرره مرارا
كثيرا ليتفهم الطالب بكثرة ذكره مرة بعد اخرى وذلك لعدم انس الاذهان بمثل
هذه المعاني وبعدها عن مدارك الافهام حيث لم نذكره في كتاب ولم تجر في خطاب
وانما اشارت اليها الاخبار اشارة خفية لاولي الابصار وذلك ان التقوم

حسنات العبد وطاعته بقدر الله مع انها منسوبة الى العبد وحادثة بفعله كتقوم
الاستضائة التي ظهرت في وجه الجدار بنور الشمس لانها هي انعكاس نور الشمس
الا انها لا تظهر الا بالجدار هو المحدث لها في الظهور وان كانت من نور الشمس
قائمة به قيام صدور وقياما ركنيا لكنها لا تتحقق في الاعيان الكونية الا بالجدار
كذلك الطاعة فانها وان كانت من نور الوجود الاولي المفعولي وبنور الوجود
الاولي الفعلي كما مر الا انها لا تتحقق في رتبة كونها الا بفعل العبد وكذلك تقوم
سيئاته ومعاصيه بقدر الله العرضي المعبر عنه بالتخلية والخذلان في ظاهر الشرع
فامر الله الذي تقومت بالطاعة اولا وبالذات مثله وجه الشمس وهو المرئي المضيئ
لانه بمنزلة الامر الفعلي والامر الذي منه مادة الطاعة اعني النور الذي هو الماء يعني
الذي جعل منه كل شئ حي اعني المفعول الاولي مثله نور الشمس المنبث من فعلها و
هو الذي كانت منه استضائة الجدار بالانعكاس والاستضائة في الجدار مثل
وجه الانسان في تكوينه والجدار بمعنى نفس الاستضائة التي هي وجه المكلف
وهذا النفس هي ماهية المكلف لان الماهية نفس الوجود من حيث نفس الوجود ومن
حيث هو هو وفعل المكلف للطاعة المنسوب اليه على الاستقلال مثل انعكاس
النور على الاستضائة التي هي مثل الوجود والمنعكس منها هو النور الممازج
للظل هذا اذا جعلت الاستضائة مثلا للوجود ولو جعلتها مثلا للحسنة كان
الظل مثلا للسيئة فما انعكس عن الاستضائة ان جعلتها مثلا للوجود ومن
جهة نور الشمس مثل للطاعة الصادرة عن دواعي العقل بطلب الوجود وهو
خير ونور وحسنة وطاعة وما انعكس عن الاستضائة ان جعلتها مثلا للوجود
ايضا من جهة نفسها لا من جهة نور الشمس مثل للمعصية الصادرة عن دواعي
النفس الامارة بطلب الماهية وهو شر وظلمة وسيئة ومعصية فالنوع الاول

اعني الخير والنور والحسنة والطاعة فعل العبد من جهة دواعي عقله والعقل انبعث
الى هذه الخيرات من جهة ميل الوجود اليها وطلبه من العقل ان يسخر الاركان في
تحصيلها وكل ذلك بمعونة من الله بدده من قضاء الخير والنوع الثاني من الشر
والظلمة والسيئة والمعصية فعل العبد من جهة دواعي النفس الامارة وهي انبعث
الى هذه الشر من جهة ميل الماهية اليها وطلبها من النفس ان تسخر الاركان في
تحصيل الخبايث وكل ذلك بتخلية وخذلان من الله وذلك مقتضى قضاء السوء
بسوء فعل العبد وخبث نيته وما ربك بظلام للعبيد قلت واعلم ان
الماهية موجودة بوجود الوجود مادام موجودا وان لم توجد لم يوجد الوجود لانها شرط
لايجاده وتمام قابلية الايجاد كالعكس وانما قالوا انها عدم ما شمت رائحة الوجود
لانهم يريدون انها لم توجد اولا وبالذات قط لانها لم توجد اصلا بل هي موجودة
بفاضل ايجاد الوجود كما قلنا آنفا وذلك الفاضل اذا انسب الى ايجاد الوجود
كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شان الاثار والصفات هذا في الظاهر اقول
اعلم ان الماهية موجودة بوجود الوجود مادام موجودا بها لانها هي هويته من نفسه والشيء
لا يكون شيئا الا بهويته فهي دعامته نور التي لا تتقوم الا بها وهي كذلك الا
انها اذا كانت هي هوية الوجود لا تحقق بدونه لانه اذا لم يكن فلا هوية فهو شرط
كونها وتحققها وهي شرط ظهوره وقابليته واما قولهم انها ما شمت رائحة الوجود
فهي عبارة متلقاة من كلام المتقدمين وهم يريدون انها موجودة ثانيا وبالعرض
لانها لم تكن مقصودة لنفسها وانما طلبت لتوقف ظهور المقصود عليها اعني
الوجود الذي هو المراد اولا وبالذات الا ان المتاخرين من الحكماء فانهم كثير من مراد
المتقدمين وكانت الحكمة محفوظة بالوحي النازل على الانبياء عم وتلقوه الحكماء
المتقدمون عنهم فلما انفردوا عن الاخذ عنهم كما للمشائين والاشراقيين فانهم

ربما فهموا من تلقاء انفسهم اشياء لا تجری علی قواعد وحی الله سبحانه وخصوصا حکماء
الاسلام لسلک العلیة ولان المترجمین لکلامهم المکتوب فی کتبهم بالیونانیة ربما
ترجموا کل لفظة علیحدة فیقع الغلط والخطاء اذ قد یکون المعنی لا یتادی الا بالمجموع
کما لو ترجمت قول الفارسی قسم بجری فقلت قسم بمعنی الیمین وبجری بمعنی کل فانه
یبطل المعنی ویکون غیر مراد الفارسی لان مراده احلف وعلی ترجمتک یکون المعنی
کل الیمین فلما کثر الخطاء من اجتهاد الحکماء فی الترجمة من تجویز سوء الفهم من انفسهم
من غیر اخذه من قواعد الوحی کما نزل بل ربما فرعوا علیه ما لا یدخل تحت قواعده ومن
الخطاء فی الترجمة من تجویز سوء الفهم اختلف رای المتقدمین مع المتاخرین و
برهان هذا ما نص علیه حفاظ الشریعة محمد وآله ع فانهم قد بینوا عن الله تعالی دقیق
الحکمة وجلیلها فذلک بما یطابق العقول ویطابق قواعد التوحید ویطابق
القرآن المجید وهؤلاء المختلفون فی الماهیات فقالوا فیها بالاقوال المتعددة
فمنهم من قال انها مجعولة مطلقا وبعضهم لم یقل بل قال بعدم کونها مجعولة و
بعضهم فرق بین مرتبتها فی الاعیان ومرتبتها فی العین فقال به فی الثانیة
دون الاولی وبعضهم قال جعلیة متعلق اولا وبالذات بها وبالوجود وثانیا
وبالعرض فجعل الوجود تابعا بجعل الماهیة علی معنی انه لا یحتاج بجعل جدید و
بعضهم جعل انها فائضة منه سبحانه فی الاعیان دون العین وبعضهم قال
ان الجعل یتعلق بها واطلق وبعضهم قال بمعنی انها فائضة منه سبحانه بتجلیاته
الشاملة بصور شئونه المستجنة فی غیب هویة ذاته بلا تخلل ارادة واختیار
بل بالایجاب المحض وبعضهم قال انها لیست مجعولة بل هی صور علمیة للاسماء
الالهیة التی لا تاخر لها عن الخلق الا بالذات لا بالزمان ای بالوقت بمعنی
ظهورها مساوقا للازلیة وان کانت بعده فی الرتبة فهی ازلیة ابدیة

غير متغيرة ولا متبدلة وبعضهم قال والمراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير
وبعضهم قال بجعل استعدادا انها الله واطلق بعضهم قال بمعنى انها فائضة من
الخلق سبحانه تعالى من غير طلب منها اليه وبعضهم قال بطلب منها بلسان حالها
اليها وبعضهم لم يقل بافاضتها بل قال بعدمها وبعضهم قال انها من مقتضياتها
ومقتضى الذات لا يتخلف عنها الى غير ذلك مما تضمنه تلك العبارات عنهم
وهذه الاقوال الخمسة عشر ربما تداخل بعضها ومنشأ تكثرها ما قال امير المؤمنين ع
العلم نقطة كثرها الجاهلون او الجهال على اختلاف الروايتين وبالجملة الماهية ان
كانت شيئا فانه سبحانه خالقها فهي قديمة او تكون هي الله اذ الشيء لا يخرج عن
ذلك فان كانت مخلوقة ثم المطلوب وان كانت قديمة غيره لتعدد القدماء
وان كانت هي الله لم يجز ان تكون ماهية لزيد وعمرو الا على الاراء الباطلة المبنية
على القول بوحدة الوجود التي ثبت الاجماع على كفر قائلها وان لم تكن شيئا فلا
معنى للاسناد اليها بجعل او عدمه والحق انها شيء محدث خلقها الله من نفس
الوجود من حيث نفسه فكل محدث مركب من وجود وماهية اي مادة وصورة وهو قول
الحكماء الالهيين الاوليين كل ممكن زوج تركيبي يعني ان كل ممكن مركب من
شيئين حادثين وهذا هو الذي يجري على قواعد الاسلام وضوابط التوحيد وبراهين
العقول وتبيان الوحي وقوله انها موجودة بفاضل ايجاد الوجود قدم الكلام في
بيانه وان المراد بهذا الفاعل هو نور الفعل المحدث للوجود وهذا النور فعل مشتق
من فعل الله الذي صدر عنه الوجود فراجع هناك وقوله ذلك الفاضل اذا انسب
الى ايجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شان الاثار والصفات
اذا انسبا الى المؤثرات والموصوفات وقد اشرنا في تاليفاتنا الى وجه تلك العدة
من ان كل شيء فهو مربع الكيفيات مثلث الكيان لانه حرارة ورطوبة وبرودة

وهو ستة جسم ونفس وروح وكل شئ جواهر او موصوفات ذو سبعة فاذا نسب الجوهر
والعرض الذي في الرتبة الثانية كان سبعين لان السبعة في المرتبة سبعون والصفة
والاثر واحد منها لانه عرض ولو كان من نوع موصوفة كان واحدا من عشرة فافهم قلت
واما في الحقيقة المطابقة للواقع فهي موجودة بوجود اخر مستقل في نفسه وان كان مترتبا
على الاول فان نسبة وجوده الى الاول كنسبة وجه الانكسار الى وجه الكسر وذلك
لان الاول من تمام قابلية وجودها للايجاد فالوجود في الاول موجود بالايجاد الذي هو
الفعل اوجده بنفسه لا بوجود مغاير لنفسه اقول ان الماهية في الواقع وهو الذي
خلق الله عليه خلقه وفي نفس الامر الذي قام عليه الدليل القطعي موجود بوجود اخر اي
ايجاد اخر غير ما به ايجاد الوجود وان كان مترتبا عليه لانه من نوره وشعاع كما تقدم فان نسبة
ايجادها الى ايجاد الوجود كنسبتها اليه وهو نسبة وجه الانكسار الى وجه الكسر و
ذلك لان وجه الوجود من تمام قابلية الماهية للايجاد وهو لها كالجوهر للعرض فالوجود
احدثه الفعل بنفسه لا لوجود اخر لانه هو المادة والمادة لم تكن موجودة بمادة اخرى
بل بنفسها بخلاف المادة فانها موجودة بالوجود هكذا قولهم قالوا وانا ابين لك ما
هو الواقع وهو ان الماهية موجودة بنفسها كما في الوجود لكن لما كان الوجود في
الحقيقة هو المادة كان مادتها نفسها فيكون وجودها مادتها وهي نفسها وهي
ماهية فان قلت انها موجودة بالوجود فهو صحيح بمعنى مادتها وهي ماهية وان قلت
انها موجودة بنفسها كما في الوجود فهو صحيح فقوي فالوجود في الاول اي في الوجود
وهو نفسه لانه هو المادة وهو محدث بالايجاد الذي هو فعل الله والوجود في الثاني
كما يلتفي اي في الماهية وهو نفسها قلت الا ان ايجاده بنفسه ادارته بنفسه كرة
تدور على كرة تدور على نقطة هي الحركة الكونية من الفعل والكرة الظاهرة تدور
على خلاف التوالي والماهية تدور على نفسها على خلاف هيئتها وخلاف التوالي

والباطنة على التوالي وفي الثاني موجد بنور ايجاد الاول من الفعل وهو نقطة تدور نفس الماهية عليها على خلاف التوالي صح

وعلى الوجه في جهة غير جهة اقول يعني ان ايجاده بنفسه عبارة عن ارادته في
احداثه على نفسه كرة تدور في استدادها على علتها على كرة هي علتها وهذه العلة في
استدادها هي تدور على علتها التي علة العلة وهي نقطة هي الحركة الكونية من الفعل
وهي الفعل الخاص بهام الفعل الكلي والكرة الظاهرة اعني الوجه تدور على التوالي في
جهة كونه مطيعا في رتبة المعلولية على خلاف التوالي بالنسبة الى رتبة العلة لان
العلة تدور معلولها على التوالي والكرة الباطنة اي العلة وهو نفس الوجه تدور
على التوالي بالنسبة الى معلولها وهي الكرة الظاهرة والكرة الباطنة بالنسبة
الى علتها اعني الحركة الكونية تدور في استدارتها على خلاف التوالي لانها مفعول
والحركة فاعل وامام حيث المطابقة اي مطابقة المعلول لعلته فالظاهرة مطابقة
للباطنة والباطنة مطابقة للحركة وكلها جارية على التوالي فخلاف التوالي فيهما
اعني الظاهرة والباطنة اضافي والمراد بالتوالي ما جرى على مقتضى مؤثره فانه خ
جار على النظام الطبيعي ولا ريب ان الوجه ونفسه الاعتبارية ليس شيئا غيره
والحركة الايجادية كلها جارية على اكمل النظم الطبيعي وقوله وفي الثاني اي و
في الماهية انها موجهة بنور الايجاد الاول اي الوجه من الفعل وهذا النور تدور
نفس الماهية الاعتبارية التي هي الماهية في نفس الامر عليه على خلاف التوالي لانها
على خلاف مقتضى النور فجرت على غير نظم الطبيعي والماهية في استدادها من
نفسها تدور على خلاف التوالي وخلاف هيئتها اي هيئة نفسها وتخالف
علتها وتخالف التوالي وتدور على الوجه في جهة غير جهة لانها خلقت من
نفسه من حيث النفس لا من حيث جهة التي الى فعل الله فاستدارتها معوجة
لا تنطبق على شيء من الحق حتى الفعل الذي حدثت به لان استدارته اي الفعل
على ايجاد مستقيم والمعوج مستقيم فاذا دار على المستقيم كالوجه كانت استدارته

عليه مستقيمة لانطباقها على مقتضى الوجود واذا دارت على المعوج كالماهية كانت استدارته
مستقيمة لانطباقها على ما اقتضيه من الاعوجاج من غير زيادة ولا نقيصة بل لو جرت
على خلاف مقتضى الماهية بحيث تكون جارية على مقتضى نفس الفعل اي ذاته حال
ايجاد الماهية لكانت استدارة الفعل في نفسها معوجة حيث تعلقت على خلاف
ما تعلقت به **قلت** فحصل من الوجود والماهية كرتان متداخلتان في الاجزاء
متمازجتان في الذات متقابلتان في السطوح مختلفتان في الدوران و
تمازجهما من غير استهلاك شيء من اجزائهما وذراتهما في اخر ولا استبانة شيء الا في
الاعتبار والافعال والميول لاختلاف الشهوتين لتعاند الذاتين **اقول** قد
تقدم فيما ذكرنا ما يدل على هذا الكلام وتمامه ان كلا من الوجود والماهية كرة ولما كان الشيء
مركبا منهما وكان وجود كل واحد منهما شرطا لتحقق الاخر وظهوره كانا متداخلين في
الاجزاء ليتحقق الوحدة في المركب منهما وكل واحدة منهما من هاتين الكرتين متمازجتان
في الذات لان كل واحدة قد ملأت محل ظهورها فاذا استملأت واحدة ذلك المحل و
تلونته كما تلونته على فرض الاستقلال يجب ان تتداخل اجزائهما لان كل واحدة
قد ملأت جميع اجزاء ذلك المكان ولما كانتا مختلفتين متضادتين في المبدأ و
لكنه كانت اجزاء كل واحدة متوجهة الى مبدئها كالسراج اذا اشتعلت في الشمس
فان المحل الذي هو الهواء من الكرة البخارية كان جميع اجزائه مملوة من نور الشمس بحيث
لم يبق جزء منه الا وهو مشغول بشعاع الشمس ومملوة من نور السراج بحيث لم يبق
نفس منه الا وهو مشغول بنور السراج الا ان جميع اجزاء نور الشمس متوجهة الى جرم
الشمس المنير وجميع اجزاء نور السراج متوجها الى جرم السراج ولا بد ان تكونا متقابلتين
السطوح مختلفتين في الدوران لان هاتين الصفتين من لوازم التضاد و
لا بد ان تكونا متمازجتين لان ذلك من لوازم وحدة المركب منهما وان تكون

المتمازج من غير استهلاك شيء منهما في الآخر لان ذلك من لوازم تمايز المبدأ اذا كانت
الاجزاء قائمة بذلك المبدأ قيام صدور وان تكون ذلك التمازج من غير استغناء
شيء ولا استهلاك لان ذلك من لوازم ملاء المحل بكل واحد من شيئين متباينين
المبدأ قد قام كل واحد بمبدئه قيام صدور وقولي الا في الاعتبار يعني عند ما يلاحظ
كون كل واحد قائما بمبدئه قيام صدور وفي الافعال فانها تصدر متميزة كل
فعل لا يصح ان يصدر من الآخر فتكون مبنية بعضها من بعض وفي الميول
جميع ميل فانها تتمايز لتمايز مبدئها فان الوجود خير ويميل الى كل خير والماهية شر
ويميل الى كل شر لان كل واحد منهما شهوته فيما هو من نوعه فيميل اليه فتختلف الميول
لاختلاف شهوتيهما ولهذا قلت لتعاند الذاتين اي تضادهما **قلت** وكل
ما قرب من النقطة الكونية كان انور لغلبة الوجود وكلما بعد كان اشد ظلمة لغلبة
الماهية فتنتهي الشدة والضعف الى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة
فتنتهي الظلمة في جهة الحركة الكونية الى محدب نقطة عند وجه الحركة الكونية فتصير
منفرجة على هيئة مخروط قاعدته محدب الظاهرة وينتهي النور في جهة محدب
الكرة الى نقطة على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة الكونية **اقول** ان
الوجود الذي هو النور كرة والماهية التي هي الظلمة كرة وكل منهما بنسبة بعض
اجزائها الى بعض في الشدة والضعف على هيئة مخروط فالوجود قاعدة مخروطه
عند وجه علته اعني الحركة الكونية فكلما قرب من اجزائه من الحركة الكونية كان اشد
نورا لغلبة الوجود اعني الافاضة من الفعل الذي هو الحركة الكونية نعني بها الحركة
التكوينية كما مر وكلما بعد عنها كان اضعف حتى ينتهي الى نقطة وهذا في الشدة و
الضعف لا في الحجم بل الامر في الحجم على العكس في الظاهر ومثاله مثل اشعة السراج
فان نور السراج كهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج وكلما بعد ضعف حتى ينتهي

الى النقطة فيعدم وفي الظاهر على العكس فان التي عند السراج هي الصغيرة الحجم وكلما بعدت
الاشعة اتسعت دائرة كرتها وفي الحقيقة لو اجتمعت اخره وهو اعظم دائرة كرته
حتى يكون مساويا للاشعة التي عند شعلة السراج وراسه المنتهي الى النقطة هي ما تنتهي اليه
في جهة البعد والماهية كهيئة مخروط في الشدة والضعف كما ذكرنا في الوجود في
مثال اشعة السراج لا في الحجم الظاهر لانهما في الظاهر كرتان متداخلتان واما في
الشدة والضعف فهما مخروطان متقابلان فمخروط الوجود والنور قاعدته عند
مبدئه وينتهي الى النقطة هي غاية بعده عن المبدء ومخروط الماهية والظلمة قاعدته غاية
بعد الوجود والنور عن المبدء وراسه ينتهي الى النقطة هي غاية قربه من مبدء الوجود والنور
مخروط النور ينتهي ضعفه الى محدب كرة الظلمة هي قاعدة مخروطها بنقطة ومخروط
الظلمة ينتهي ضعفه الى محدب كرة النور التي هي قاعدة مخروطه بنقطة و مبدء الوجود
هو الحركة التكوينية فقولي الى الحركة الكونية الى محدب الكرة اريد به ان الماهية على
هيئة مخروط ينتهي راسه الى نقطة بعض عند نقطة الحركة الكونية وان كانت بالعرض
والى محدب الكرة اي كرة الوجود اعني قاعدة مخروطه وكل ذلك في الشدة والضعف
لا في الحجم متساويان لان صورتهما عند اجتماعهما في الشيء المركب منهما صورة كرة واحدة
فاقوى النور في تلك الكرة غاية باطنها التي عند الحركة التكوينية لان المحدث كرة
مجوفة ونقطة قطبه وسطه وهو عند علته التي هي الحركة التكوينية وكلما بعد النور من
باطنها ضعف حتى ينتهي الى محدب الكرة بنقطة منه واضعف الظلمة نقطة منها
عند اقوى النور يتقوم بها وكلما بعدت بعكس النور حتى ينتهي الى ظاهر الكرة و
محدبها فتقوى الظلمة وهو قولي قاعدته محدب الكرة الظاهرة قلت فتدور
الكرتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية في الخلق تحت الحجاب الاحمر بثلاث حركات
ابدا حركة الوجود الذاتية على التوالي وحركة الماهية الذاتية على خلاف التوالي والحركة

الثالثة عرضية ففي حال الطاعة تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالي و
بحركتها الذاتية على خلاف التوالي وفي حال المعصية يدور الوجود بالحركة العرضية
على خلاف التوالي وبحركته الذاتية على التوالي **اقول** الكرتان الممتزجتان
يعني في تركيب المكلف مثلا وهما الوجود والماهية وهما يدوران على الحركة الذاتية
اعني علتهما في الخلق اي في قابليتها للفعل الايجادي وهو الخلق الثاني تحت
الحجاب وهو الروح الذي على ملائكة الحجب وهو ركن العرش الايسر الاسفل
اي الظاهر وهو تؤدي الى جبرئيل وجبرئيل يخدمه فيما يتلقى منه في جميع ايجاد
الغيب والشهادة بثلاث حركات ابدا يعني الكرتين اعني وجود الشيء وماهيته
يقبلان الامدادات والتكونات من الحركة الكونية بواسطة حاملها وهو جبرئيل
واعوانها بثلاث حركات وهي بيان الكيفية القبولية العلة فانهما في
القبول منهما يدوران عليها بثلاث حركات وانما في كل تكون سواء كان في
ايجاد ذات او صفة لازمة او غير لازمة كالاعمال والاقوال الاولى حركة الوجود
الذاتية على التوالي في تكون ساير الخيرات من الافعال والاقوال والاعتقادات وغيرها
من الذات التي هي ثمراتها والثانية حركة الماهية الذاتية على خلاف التوالي كما هو
مقتضى ذاتها والثالثة حركة عرضية ففي الخيرات تكون العرضية من الماهية لانها
لذاتها لا تدور على الخيرات ولكن اذا رجح جانب الوجود في طلبه للخير وجب عليها
متابعته بالعرض اذ لو لم يتبعه انفك التركيب الذي به تقوم المكلف واذا انفك
بطل المركب اعني المكلف ويفنى ويضمحل واذا رجح جانب الماهية في طلبها
للشرور والمعاصي وجب على الوجود متابعتها بالعرض اذ لو لم يتبعها انفك
التركيب كما ذكرنا ففي حال الطاعة تدور الماهية عليها بالعرض على التوالي
وتدور بحركتها الذاتية على خلاف التوالي على نفسها بمعنى انها غير قابلة

لمطاوعة برضاها بل مكره اكرهها على الطاعة الوجود وجنوده في حال المعصية
يدور الوجود عليها بالعرض على خلاف التوالي ويدور بحركة الذاتية على ربه اي
على امر ربه بمعنى انه غير قابل للمعصية برضاه وانما اكرهته على المعصية الماهية
وجنودها من النفس الامارة والشياطين فتابعها على المعصية بالعرض ولا يزال
يقوى الغالب منهما حتى ينعدم اعتبار المغلوب فاذا استقر على ذلك تغيرت
حقيقته وكان اخا للغالب يدور معه حيثما دار فان كان الغالب الوجود
كانت الماهية اختاله تحب ما يحب وتكره ما يكره ثم تدور على التوالي برضاها
وان كان الغالب هو الماهية كان الوجود اخا لها يحب ما تحب من المعاصي
ويكره ما تكره من الطاعات ثم يدور على خلاف التوالي بمحبته ورضاه فتكون
الماهية في الاول نورا ليس فيها من الظلمة الا ما يمسك حقيقتها واليه الاشارة
بقول الصادق عم على ما رواه في الكافي في حديث معراج النبي صلعم قال فكان بينهما
حجاب يتلألأ لا يخفق ولا اعلمه الا وقد قال دسرجد وهذا الحجاب هو ما بقي
من الماهية فانها لما استولت عليها الانوار تلاشت ظلمتها حتى لم يبق الا
كالزرقة السماوية وذلك حين استولى النور على ظلمة ذاتها بقي من الظلمة [والكثرة مسك]
ما يمسك كنهها فكان من بقية الظلمة مع النور زرقة عبر عن قلة الظلمة
بقوله يتلألأ لا يخفق اي باضطراب يكاد يفني ويكون الوجود في الثاني
ظلمة ليس فيه من النور الا ما يمسك كنهه ويأتي تتمة هذا الكلام قلت
فاذا تتابعت الطاعات ضعفت حركة الوجود الذاتية وابطأت واسرع[ت]
عرضية ولاجل ان الحركة الذاتية لا تتبع الذاتية ابدا وانما تتبع بالعرضية
ثقلت الطاعة والمعصية بحصول التعاكس حتى يفنى اعتبار احدهما الميل
فيخف مقتضى الوجود الميل اقول فاذا تتابعت الطاعات من المكلف

فيضعف

ضعفت حركة الماهية الذاتية اعنى ميلها الذاتى على خلاف التوالى للعدم اشتد نزوعها
الى فرعها وابطأت فى استدارتها على نفسها لضعف ذاتيتها واسرعت
عرضيتها لانها تدور مع الوجود على التوالى تبعا لانها من الكلاب المعلمة
لان الوجود علمها ما علمه الله واذا تتابعت المعاصى ضعفت حركة الوجود
الذاتية التى هى ميله الذاتى ودورانه على ربه وهى اسرعت عرضيته وهى حركته
واستدارته مع الماهية على خلاف التوالى لوجود ميل الماهية وقوته فيتبعه
ميل الوجود لضعفه وهذا ظاهر ولاجل ان الحركة الذاتية سواء كانت من الوجود
او الماهية لا تتبع ذاتيته الاخرى ابدا العدم انقلابه الى النوع الاخر لو انقلب الوجود
عند استيلاء الماهية بدوام المعاصى الى الماهية او انقلبت الماهية عند
استيلاء الوجود بدوام الطاعات الى الوجود لم يبق فى الشئ الذى هو المكلف
تركيب وهو موجب لفنائه لما ذكرنا مرارا فوجب ان يكون الميل الذاتى من كل
واحد منهما جاريا على طبيعته وان كان قد يضعف ويبطئ عند قوة ضده
وغلبته عليه لانه لا بد من بقاء شئ من الضد الضعيف به يحفظ الضد القوى
ويبقى لذلك الميل الضعيف حركة على وجهه ولو باقل قليلا فلا تتبع الحركة
الذاتية حركة المتبوع الذاتية ابدا ولاجل ان الذاتية ابدا ان دام المركب
من الضدين شيئا موجودا وانما تتبع حركة التابع العرضية حركة المتبوع
الذاتية ولاجل ان الذاتية لا تتبع ذاتية الضد كان ميل الماهية الذاتى فى
كل حال لم يعدم اصلا عند غلبة الوجود واستيلائه بدوام الطاعات والوجود
الذاتى كذلك لم يعدم اصلا عند غلبة الماهية واستيلائها بدوام المعاصى
ولاجل بقاء ميل التابع لذاته مثل حال متابعته لضده ثقلت الطاعة والحجة
فثقلت الطاعة لوجود حركة الماهية الذاتية على خلاف الطاعة فى حال الطاعة

وثقلت المعصية لوجود حركة الوجود الذاتية على خلاف المعصية في حال المعصية
لحصول التعاكس في الجملة وان ضعف المعاكس ولا يزال حكمها كذلك اعني
ثقل المعصية على المطيع وعلى العاصي وثقل الطاعة على العاصي والمطيع حتى
يفنى اعتبار كل واحد من الوجود والماهية لميله عند غلبة الآخر فيفنى اعتبار ميل
الماهية عند استقرار غلبة الوجود بطاعات الله سبحانه ويفنى اعتبار ميل الوجود
عند استقرار الماهية بمعاصي الله عز وجل فيخف مقتضى الوجود اي يخف حكم مقتضى
الذي يكون ميله موجودا فان كان هو الوجود خف مقتضاه من الطاعات لوجود
ميله التام اليها وعدم ميل الماهية في عكسه وانما بقي من ميلها لنفسها قدر ما
يحفظ وجودها عن الاضمحلال وليس لها منه استمداد وانما استمدادها من دواعي
الوجود ومطالبه وان كان الوجود ميله هو الماهية خف بمقتضاها من المعاصي
لوجود ميلها التام اليها مع عدم ميل الوجود في عكسها اذ لم يبق له من الميل الا
قدر ما يحفظ به نفسه على الاضمحلال وليس له منه استمداد وانما استمداده من دواعي
الماهية ومطالبه القبيحة **قلت** وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في
الرزق تحت الحجاب الابيض بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق
على التوالي وحركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالي وحركة الثالثة
عرضية في حال الرزق بتدور الماهية بالحركة العرضية على التوالي وبالذاتية
بالعكس في حال الحرمان يدور الوجود بالعرضية على خلاف التوالي وبالذاتية بالعكس
اقول ايضا تدور الكرتان كرة الوجود وكرة الماهية بحركة كل منهما على وجه الحركة
الكونية لاستمدادها منها في الرزق كل واحد من نوع رزقه فرزق الوجود امداد
وجودي كانوار المعارف الالهية والمعاني العقلية والصور العلمية والقوى
الحيوانية كروح الشهوة وروح المدرج وروح القوة وكالارزاق الجسمانية ورزق

ميل منه

الماهية

الماهية مدد عدمي بعثران اصلها من المخلوق وذلك كمدد الانكارات بعد البيان
القطع والدعاوي الباطلة من الجهل المركب والاوهام السجينية لانها من كتاب الفجار
لفي سجين والقوى النفسانيه والارزاق المحرمة وذلك هو ما قسم لها نفسهم
الوجود واعوانه ارزاقا محتومة بمقتضى فطرته وارزاقا مشروطة بوجود قابليته
بما امر به هو واعوانه وقسم للماهية مددا ولاعوانها بمقتضى قابليتها ومددا لنفسي
اعوانها الصورية وصورها الوهمية واوهامها الافكارية وذلك تحت الحجاب
الابيض الذي هو ركن العرش الايمن النوراني الاعلى الباطني لانه مصور الارزاق
وهو على صراط مستقيم ويقتضي لذاته الخيرات ويختلف تعلقاته باختلاف
متعلقاتها ويجري منه قضاء السوء بسبب قابلية المتعلق الشيء فيدور كل
قابل منه على وجه استمداده منه مطلقا سواء كان القابل الوجود او الماهية بثلاث
حركات حركة الوجود الذاتيه والرزق اي طلب الامداد وهو استمداده من وجه
الحجاب الابيض على التوالي وحركة الماهية الذاتيه لمددها كان على وجه استمدادها
على خلاف التوالي والحركة الثالثة عرضية كما ان في حال الرزق باستمداد الوجود
تدور حركة الماهية العرضية على التوالي التبعية الوجود لغلبته لها فيتبعه
وتدور الذات على خلاف التوالي المقتضى طبعها وفي حال الحرمان من الرزق
المذكور سابقا في شيء من انواعه او في فرد من نوع من انواعه تدور على خلاف التوالي
لموافقة طبعها ويدور الوجود اي حين كونه مغلوبا بالحركة العرضية على
خلاف التوالي لانه تابع وعلى التوالي بحركة الذاتيه بمقتضى طبعه كما ان استمداد
كل تابع حال التابعية من كسب المتبوع وفي هذه الدوائر والمطالب والحركات
من الطرفين اسرار يطول بذكر تفصيلها الكلام والله سبحانه يرزق من
يشاء بغير حساب وقد ذكرنا كثيرا منها فيهذا الشرح مفرقا فتفقده

تجده في محله وذلك ما يترتب في الخلق والرزق والحيات والممات ويتوقف
بعض منها على بعض وينشأ بعض من بعض كالشعبات الوجودية والوجودات
الشرعية **قلت** تدور الكرتان على وجه الحركة الكونية تحت الحجاب الاخضر بثلاث
حركات في الموت حركة الوجه الذاتية على خلاف التوالي وحركة الماهية الذاتية
على التوالي وعرضيتهما على العكس **اقول** ان الكرتان اعني الوجه والماهية
تدوران على وجه الحركة الكونية الذي هو مصدر مدد وجهات خزائنه امدادهما تحت
الحجاب الاخضر الذي هو اللوح المحفوظ وهو ركن العرش الايسر الجسماني الاعلى
الباطن عند موت كل كلي او جزئي او كل جزء بثلاث حركات الوجه الذاتية على خلاف
التوالي لان الموت خلاف الحيوة وحركة الماهية الذاتية على التوالي لتوافق الموت
الماهية في الاصل العدمي وعرضيتهما اي عرضية الوجه الماهية على العكس فعرضية
الوجه على التوالي لمتابعتها لذاتية الماهية وعرضية الماهية على خلاف التوالي
لمتابعة الذاتية الوجه **قلت** وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في الحيوة
تحت الحجاب الاصفر بثلاث حركات كل واحد بعكسها في الموت في الذاتية والعرضية
اقول ان الكرتين اعني الوجه والماهية تدوران في كل كلي او جزئي او كل او
جزء على وجه الحركة الكونية في قبولهما منها في الحيوة التي هي ضد الموت تحت الحجاب
الاصفر اي الركن الايمن النوري الاسفل الظاهري من العرش وهو الروح من
امر الله تعالى التي قال تعالى في الاشارة الى ذكره فنفخت فيه من روحي بثلاث حركات
كما في نظائره فيدور الوجه على علته في قبول الحيوة وحركة الذاتية على التوالي
وتدور الماهية عليها بعكس دوران الوجه عليها الذاتيات والعرضيات
وبهذا يعرف مما تقدم **قلت** فكان للوجه والماهية في مراتب الوجه الاربعة
التي بني عليه العرش ويحل الرحمن بافعاله على العرش بها هي الخلق والرزق والمو

الحيوة

والحيوة كما قال الله تعالى الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم اثنى عشر حركة ثمان ذاتيات
واربع عرضيات في عالم المعاني عالم الجبروت اقول كل هذا مجاز ما تقدم ذكره من
الاشارة الى الحركات الصادرة من الوجود والماهية في قبول آثار مصادر الخلق و
الرزق والممات والحيوة وهو ان الحركات التي تحدث من الوجود والماهية في تلقيها
من المبدء الفياض وقبولها منه في الاركان الاربعة الخلق والرزق والموت والحيوة
اثنتا عشرة حركة في كل ركن من اركان الكون ثلث حركات اثنتان ذاتيتان
وواحدة عرضية وذلك في كل ذرة من ذراته فاذا نسبت هذه الاركان الى كل
واحد من العوالم الثلثة الجبروت والملكوت والملك والبرزخين الذين بينهما
اعني عالم الدقايق وعالم المثال اذ في كل واحد منها خلق ورزق وموت وحيوة
كان مجموع حركاتها في العوالم الخمس ستين حركة وتفصيلها انما في خلق الجبروت
اعني العقول ثلث حركات وفي رزقها ثلث وفي موتها ثلث وفي حيوتها كذلك
فهذه اثنتا عشرة حركة ثمان ذاتيات واربع عرضيات وفي خلق الملكوت
اعني النفوس ورزقها وموتها وحيوتها اثنتا عشرة حركة كذلك وفي خلق
البرزخ بين هذين العالمين الدقايق وهي الارواح ورزقها وموتها وحيوتها
اثنتا عشرة حركة كذلك وفي خلق الملك اعني الاجسام ورزقها وموتها وحيوتها
اثنتا عشرة حركة كذلك وفي خلق البرزخ بين الاجسام والنفوس وهو عالم
المثال ورزقه وموته وحيوته اثنتا عشرة فهذه ستون اربعون منها
ذاتيات وعشرون عرضيات وهو معنى ما قلت قلت واثنتا عشرة حركة
كذلك في عالم الصور عالم الملكوت واثنتا عشرة كذلك في عالم الاجسام عالم
الملك وفي عالم الدقايق عالم الاظلة كذلك وفي عالم الاشكال عالم المثال كذلك
ان عرضيتها في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الاظلة بالتهيؤ وفي ما دون

ذلك بالفعل فهذه ستون حركة للوجود وللماهية اربعون منها ذاتيه وعشرون عرضية

اقول وقد تقدم بيان هذا في تفصيل الحركات بتعريف بعض الالفاظ وبما يحتاج

الناظر منها الى بعض البيان هي قولنا عالم الصور عالم الملكوت والمراد بالصور

هذه الصورة الجوهرية وهي المتقومة في تعلقها ووجودها بالمادة بخلاف الصور

المثالية فانها في تعلقها لا يحتاج الى المادة فان كانت في وجودها تحتاج

الى المادة فالصورة الجوهرية ذوات قائمة بنفسها في الظاهر يعني انها متقومة

بذواتها وصورتها واما الصورة الثانيه فهي صفات واظلة واشعة للذوات

قائمة بغيرها كما هو شان الاظلة وقولنا الان عرضيتها اي الوجود والماهية اذا

نسبنا الى واحد منها الحركة العرضية اذا كان تابعا لضده لا تحقق اي العرضية

من واحد منها في الحس والتميز بالفعل لشدة بساطة عالم الجبروت فالمغايرة

فيه خفية الا انها في الحقيقة متشابه للمغايرة فاذن هي عند التغير عنها مغايرة

بالقوة وفي عالم الاظلة الذي هو عالم الارواح وعالم النفوس بالتهيؤ يعني

متميزة تميزا اجماليا ضمنيا لان المغايرة التي في النفوس والارواح لم يتميز

تميزا تفصيليا كما في الاجسام فان المغايرة في الاجسام بالفعل ظاهرة متميزة

الذاتية من العرضية بحسب ظهور المغايرة وخفائها قلت واعلم ان الوجود

والماهية باعتبار ذراتها حركة دهرية غير حركة الكل فكل ذرة من الوجود تدور على

وجهها لا الى جهة وكل ذرة من الماهية تدور على وجهها لا الى جهة وكذلك هيئات

كل منهما ولكل ذرة من كل منهما بالنسبة الى المجموع حكم فلك التدوير في الحاصل

من الاسراع والابطاء والاقامة والرجوع وحكم المجموع في الحاجة والاستمداد و

الكروية فكل متوجه الى مبدئه واقف بسئلة سبحات ربه لانه في حضرة بجناب

غناه اقول اريد ان لكل واحد من الوجود والماهية اذا انسب الى ذرة من ذراته

من جزء او جزئي بالنسبة الى واحد منها فانه كل بالنسبة الى جزئياته مثل وجه زيد بالنسبة
الى عقله ونفسه وتعلقه وعلمه ووهمه وخياله وفكره وحياته فان كل واحد منها جزئي
منه وباعتبار جزء منه وكل تلك الذرات جزء الجزء وهكذا فاذا انسب وجهه الى واحد
من تلك الذرات بان لوحظ حاله معها كان له على ذلك الجزء حركة دهرية عقلية
او روحية او نفسية او طبيعية او حياتية وهي حركة الكل على جزئياته والكل على
اجزائه تقومية ركنية اذ الكل متقوم باجزائه والكل كك على الاصح وكك الكل
ذرة من ذراته حركة تدور بها على وجهها منه وهذا الوجه هو الذي يدور به على هذه
الذرة لان الوجه هو باب الوجه الى تلك الذرة وبابها اليه وكك الماهية بالنسبة
الى ذراتها وهذه الحركات كلها دهرية وذلك كدورة الكل على الجزء وبالعكس
والشرط على المشروط وبالعكس والصفة على الموصوف وبالعكس والفعل على
الفاعل وبالعكس والكل على الجزء وبالعكس كك كل منهما كنور النور وصفة
الصفة وهكذا والمثل على نظيره وبالعكس والضد على ضده وبالعكس وما اشبه
ذلك سبحانه من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير والكل ذرة من ذرات الوجه و
الماهية بالنسبة اليه حكم ذلك التدوير الحامل للكوكب في حامل فلك التدوير بالنسبة
الى بادي الرأي فانه اذا توقفت الحركتان اسرع سير الكوكب وذلك لان الفلك
الاعظم يدور الى ناحية المغرب وتداوير المتحيرة اعلاها يدور الى المشرق واسفلها
الى المغرب واذا تلاقت حركاتها عاليها في نقطة اوجاتها مشرقة مع حركة
الفلك المحدد مغربة اقامت المتحيرة في بادي راي البصر لتعاكس الحركتين وهي
الاقامة واذا اخذت في دوراتها الى جهة المشرق بحركة تداويرها عرض لها الرجوع
والابطاء لان الفلك يردها الى جهة المغرب فاذا اخذت في دوراتها الى نقط
حضيضها او الى نقط المغرب استقامت واسرعت لموافقة حركتها بحركة

المفعول وعلى

الفلك الاعظم وبذا مثال حركات ذرات كل من الوجود والماهية اليه لان حركة الذرة و
الجزء اذا كانت في نقطة او جهة او هواء على اطوار تشخصهما وقفت واقامت لانها قد
خرت ساجدة بين يدي مبدئها لله واذا شرعت في التعيين رجعت وابطأت
واذا كانت في غاية عبوديتها او توجهت الى حكم محض تبعتها استقامت واسرعت
لموافقتها الحكم جملتها ومجموعها واتى لكل ذرة من كل واحد من الوجود والماهية حكم الكل
في الحاجة الى الامداد والى قيومية علته في التقوم وحكم الكروية في استدارتها لا
الى جهة كالمجموع بل اي كل واحد من الوجود والماهية ومن ذراتها واجزائها متوجها الى
مبدئه على الانفراد والاجتماع اي متوجها الى مبدئه ومبدأ مبدئه ومبدأ جملته
وهكذا واقف بمسلمات ربه لانه في فقره الى كل شيء مما اشرنا اليه يحتاج غناه
لانه قائم بامره الفعلي قيام صدور وبامره المفعولي قيام تحقق اي قياما ركنيا؟
قلت اعلم ان عرضية كل شيء مما ذكرناه جهة فقره الى ضده وعرضية الوجود
جهة فقره الى الماهية في الظهور وعرضيتها جهة فقرها الى الوجود في التحقق
فلهذا تتبع عرضية كل واحد ذاتية الاخر اقول قد ذكرنا ان الوجود والماهية
وذرات كل واحد بالنسبة الى ذرات الاخر لا ينفك الشيء عن التركيب من الضدين
منهما بان يتركب بعض الاشياء من وجود وماهية وبعض الاشياء من جزئيتهما و
بعض الاشياء من ذرتين منهما سواء المركب من جوهرين ام جوهر وصورة ام من
صورتين وذكرنا ان المركب مكلف وان كل مكلف لا ينفك في كل معد وقبول
او عمل عن ثلاث حركات ذاتيتان وعرضية وهنا ذكرنا ان عرضية كل واحد هي
جهة فقره الى ضده فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته فعرضية الوجود جهة
فقره الى الماهية في الظهور لتوقف ظهوره في عالم الاكوان على الماهية لانها
صورته ولا يقوم الشيء بدون صورته وعرضية الماهية جهة فقرها الى الوجود في

الفائدة الثانية عشر

التحقق لتوقف تحققها في الاكوان على الوجود ثم تتبع عرضية كل واحد من
الوجود والماهية ذاتية الاخر لما بينهما من التلازم بحيث لا يستغني احدهما عن
الاخر لانه شرط له قلت الفائدة الثانية عشر في بيان ثبوت الاختيار اقول
اعلم ان الاختيار منشأه ميل الوجود الى ما يناسبه وميل الماهية الى ما يناسبها
كما ذكرنا مرارا وهو ذاتي وفعلي فالاول استدارة الشيء بوجه افتقاره على قطب
استغنائه اي ما يطلب منه الاستغنا، وقد اشرنا الى هذا فيما سبق من حركته على
قطبه والثاني استدارته بالاية على جهة قطبه لحاجته من احدها ان
الاختيار المنسوب الى المحدثين من المكلفين اي ما يتوجه اليه التكليف لان
التكليف شرط صحته الاختيار وهو اي التكليف شرط لصحة الايجاد فلو لم يكن
مختارا لم يحسن تكليفه ولو لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده وحيث دل النقل من الكتاب
والسنة بان كل شيء مكلف وكل شيء يسبح بحمد الله الا ان مراتب تكاليفها تختلف
فكل تكليف بحسب بنيته العقل بنص الكتاب والسنة يطلب بيانه بوجوده كما نص عليه النقل
واستدل بذلك على ثبوت الاختيار لكل موجود ونشير الى ذلك وهو انه قد ثبت ان كل شيء
مركب من وجود وماهية وقد تقدم ان هذا الكلام عبارة عن المادة والصورة كما هو
المذهب وان الوجود هو حقيقة الشيء من ربه لانه اثر فعله عز وجل والماهية هي حقيقته من
نفسه وان كل واحد مخالف بحقيقته الاخر لحقيقة الاخر وان كلا منهما لا يستغني في بقائه من
الدوران لا يطلب الاستمداد والامن نوعه وانهما في الشيء المركب منهما غير متمازجين
تمازج استهلاك وان ميل كل منهما مخالف لميل الاخر وان المركب منهما يحصل له
الميلان المتعاكسان بواحد يطلب وبالاخر يترك فحصل له الاختيار من حصول
الميلين المنسوبين اليه بواسطة جزئي ذاته فاذا امر بالصلوة مثلا مال اليها الموجود
لانها من نوعه وطلب فعلها ليتقوى بها لانها صالحة لكونها مددا له يحصل بها بقائه

الا انها خلاف مدد المهية ويضعف بفعلها فتميل الى تركها لان ترك الصلوة من
نوعها وتقوى بها والميلان صدرا من الشيء من جزء في ذاته وهذا الاختيار لازم لكل
مركب من الوجود والمهية وكل مخلوق فهو مركب منهما لا فرق في ذلك بين الانسان
والحيوان والنبات والجماد ولذا قال تع والليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك
يسبحون اخبر عنهم بضمير العقلاء ولم يقل ليسبحن او تسبح وقال تع وان من شيء الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل تسبيحها وقال تع اولم يروا الى ما
خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون ولم يقل
وهن داخرات او وهي داخرة فان قلت انما استعمل ضمير العقلاء للتغليب قلت
فلم لم يغلب في قوله الى ما خلق الله فانه لم يقل الى من خلق الله على انه اتى بضمير العقلاء
مع عدم من يغلب به كما قال تع وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر
كل في فلك يسبحون لانهم يكلفون والمكلف يلزم ان يكون عاقلا لما يكلف به وان
كان في كل شيء بحسبه قال تع فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
ولم يقل طائعات وبالجملة بحيث كان الوجود في تنزله في مراتبه بمنزلة شعاع السراج
كلما قرب من السراج كان انور وكلما بعد من السراج بعد اضعف نورا وهو اي
الوجود في نفسه ادراك وفهم وشعور وما اشبه ذلك من اثبات التكليف وشرائطه
وكلما قرب من المبدء قربت فيه الجهات المدارك وكلما بعد من المبدء ضعفت فيه تلك
الجهات والتكليف يتعلق بالمكلف بنسبة تلك الجهات واقوى مراتب
التكليف ما توجه الى الانسان لان اقوى تلك الجهات ما وجدت فيه واضعف
مراتب التكليف ما توجه الى الجماد لان اضعف تلك الجهات ما وجدت فيه و
ما بينهما من العوالم التكليف بنسبة قرب الجهات وضعفها وهذا ظاهر من نظر ببصيرته
طالبا للحق ثم ان الميل المذكور من كل شيء على قسمين الاول الميل الذاتي وهو

استدارة الشيء اي طلب الشيء توجه افتقاره يعني ميل افتقاره حال تكونه وحال
استمراره في بقائه على قصر استغنائه وامر اسم الفعل صاحب القيومية له وامر
اسم المفعول الى فضل لم فيستغني في فعل صدوره وقبوله للتكوين ومن امر اسم
المفعول الذي هو الماء المسمى بالحقيقة المحمدية في بقائه ودوامه ليقوم الشيء به
تقوما ركنيا اذ مادة كل شيء حصة منه وهذا معنى قولي اي ما يطلب منه الا استغناء
فان كل شيء يطلب الاستغناء من امر اسمه كما مثلنا فصلنا والثاني في الميل الفعلي
وهو استدارة الشيء بالاثار التي بها يعمل وينسب على جهة قطبه يعني جهة قطب
استدارته وهذه الجهة التي يدور عليها بالاثار هي اثار ذلك القطب فان هذا القطب
الذي هو امر اسم الفعل والامر اسم المفعول كما ذكرنا تتلقى الشيء من اثاره وبها تقومه
صدورا وتحققا وتولى الحاجة من احدهما اريد به انه انما يميل لفقره وحاجته الى الاستمداد
فان كان لم يستمد عن الوجود والماهية يستمد في نوعه كما لو استمد الوجود من الطاعات
والماهية عن المعاصي اقوى وغلب الاخر واستولى عليه وان لم يستمد من نوعه وانما تبع المستمد
من نوعه ضعف وغلب الاخر واستولى عليه لانه انما شفع بمتابعته لضده في حفظ
اصل نفسه ولهذا يتخلق باخلاقه ويتصف بصفاته ويتابعه في مطالبه فكلما من مدد
متبوعه عرض وهو جزء من سبعين جزءا لان ميله مع متبوعه عرضي فعلي ناقص في
اصل اقتضائه للمدد وانما تم اقتضائه بجزء من سبعين من الصفة متبوعه منفصل
ميله الذاتي وهذا التفضل شعاع من الميل الذاتي فاستفاد من كل تابعيته حفظ اصل
نفسه من الفناء والتلاشي **قلت** وحيث كان للشيء ميلان متعاكسان
يكتفي بتعلق احدهما جاء الاختيار فهو ان شاء فعل وان شاء ترك هذا في الميل
الفعلي واما ميل الذاتي فهو مختار كل واحد من شقيه اي مختار في ميل الوجود نفسه
الى ما يقتضيه وفي ميل الماهية نفسها الى ما يقتضيه **اقول** لما كان للشيء

ميلان متعاكسان ميل من وجوده الى انواع الخيرات والطاعات وميل من ماهيته بعكس ميل
الوجود يعني الى الشرور والمعاصي يكتفي بتعلق احدهما يعني ان الشي المركب منهما وهو
المكلف يكتفي في مبدا فاقته وبقائه بتعلق احدهما من الطاعات والمعاصي على الافراد
او على التعاقب لان متعلق كل واحد منهما عام لكل ما يحتاج اليه بحيث في طلب الطاعات
والخيرات الى شي لا يوجد في متعلق ميل الوجود الا في متعلق ميل الماهية وفي طلب
المعاصي والشرور لا يحتاج الى شي لا يوجد في متعلق ميل الماهية الا في متعلق ميل
الوجود بل كل شان من شئون احدهما يوجد في متعلق ميله لانه سبحانه خلق جميع
ما خلق لعباده صالحا لاجل السلطانين واليه الاشارة بقوله تعالى انا جعلنا ما على
الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا فلما كان له الميلان المتعاكسان كما
سمعت جاء الاختيار اي ثبت له الاختيار بمعنى انه ان شاء فعل باحد الميلين
وان شاء ترك بالميل الاخر وقوله يكتفي بتعلق احدهما جملة فعلية وقعت صفة
لقولنا ميلان ولو جعلنا حالية لجاز على بعد وهذا الكلام بيان للميلين الفعليين
واما الميلان الذاتيان لهما فالشي المركب من الميلين الوجود والماهية مختار منهما
بمعنى ان كل ميل بذاته الى قطب استغنائه بقابليته عن اختيار سابق لكونه
وهذا المعنى من اسرار القدر التي تسافلت عنها افهام الفحول من العلماء وفق
لهامن سبقت له العناية والله يرزق من يشاء بغير حساب فان الشي مختار
في ميل كل من شقيه الوجود والماهية فيميل وجوده الى الطاعات باختيار الشي لحصول
ميل ضده عنده وباختيار الوجود نفسه لحصول ميل ضده معه وميل ماهيته الى المعاصي
باختيار الشي لحصول ميل ضده عنده وباختيار الماهية نفسها لحصول ميل
ضده معها كل الى ما يقتضيه وميل الجزء باختياره الله لحصول الموجب للاختيار
وهو وجود الضد فان الشي انما كان مختار التقومه تركبه من الضدين واحد الضدين

لكذا

كذلك يعني انما كان مختار التقوم في نفسه بانضمام ضده اليه كما تقدم من ان كل واحد
يعتبر من وجه ويحققه وجود الآخر اذ كل ممكن زوج تركيبي وكل منهما ممكن فالشيء
مركب منهما والوجود مادته نفسه وصورته انضمام الماهية اليه والماهية مادتها
نفسها وصورتها ضم الوجود اليها فكما كان الشيء مختار التركيب من الضدين المائلين
على التعاكس كذلك جزئه كان مختار التركيب من نفسه ومن ضم ضده اليه وهما الما
المائلان على التعاكس **قلت** وبيان ذلك ان الوجود لا يشتهي الا النور
ولا يشتهي لذاته الظلم وان اشتهاها بالعرض والاعتبار الذي هو عرضي ولا يمكن
في ذاته من حيث صدوره بفعل الله ما يشاء الظلم لانها جهة الماهية منه فلا يمكن
ان يشاء الا ما يشاء اذ المشية واحدة فلا تنبعث حيث لا تنبعث و
كذا الكلام في الماهية نفسها من حيث هي **اقول** هذا بيان لنفس الميل بان
اصل منشائه الشهوة وطلب الملائم وهو المراد بالاستمرار من النوع كما مر لان الميل
الذاتي لا يكون من الشيء لما يظاهر طبيعته فلذا قلنا ان الوجود لا يشتهي الا النور
وكذا الماهية واما اذا مال الوجود الى الظلمة في حال كونه مغلوبا فانه يميل بالعرض
وبالاعتبار الذي هو بالعرض لا بالذات الذي هو شان صدوره بفعل الله فانه
لا يشتهي عنه الا النور فاذا كان كذلك لا يشتهي من ذاته الظلمة اذ لا يمكن ان يشاء
من ذاته بعدم مشيته لما يشاء فانه اذا كان يشاء من ذاته النور لا انشاء بعدم اذ
يلزم ان يشاء ما لا يشاء لان المشية واحدة فلا تنبعث بغير موجب انبعاثه و
موجب عدم انبعاثه وهو محال واما بالعرض فلا باس كما قلنا وكذا الكلام في
المهية **قلت** ولا تقل ان هذا مناف لما نذكره من انه لا يكون شيء من شيء الا
باختيار ولا جبر في جميع الاشياء لا لها ومنها لان الوجود لا شيئية له الا
بالمهية والمهية لا شيئية لها بالوجود وما ليس له حقيقة بكل اعتبار الا جهة واحدة

لا يمكن فيه نور وميل او اختلاف انبعاث وليس هذا جبرا لان الجبر ان يميل الشيء
غيره خلاف مقتضى ذاته وبغير ميل ذاته وهذا ميل ذاته فليس جبرا فهو اختيار اذ
لا واسطة بينهما اقول لا تظن ان هذا هو ان كل واحد من الوجود والمهية اذا كان
مغلوبا يكون له ميل عرضي الى خلاف ما يقتضيه ذاته فانه اذا كان مغلوبا فهو مجبور
على خلاف ما يقتضيه والا يراد من الجبر غير هذا يكون منافيا لما تذكرونه بعد هذا من
انه لا يكون شيء من شيء اي لا يصدر من شيء حركة او سكون في غيبته او في شهادته
الا باختيار منه وان جميع الاشياء من الناطق او الصامت او النبات او الجماد
الذوات والصفات لا جبر فيها الا لها اي لا جبر لها غيرها ولا منها اي لا يجبرها غيرها
لما تبينه من ان ما ترونه في كون الشيء مسلك به غيره وغير ما يكون من شأنه مثل
اذا رميت الحجر الى جهة العلو وان صعود الحجر بغير اختياره اذ شأنه النزول
ولا تريد بالجبر الا هذا وليس هذا جبرا لان الرامي للحجر ليس قاسرا له وانما هو معين
له لان في الحجر امكانا ناقصا للصعود فكان رفع الرامي له الى جهة العلو متمما لما
يمكن منه كما يأتي وقد مضى بعض الاشارة الى هذا فراجع واقتض انا قلنا ان الوجود
لا ينتهي الا الى النور وان مال مع المهية في فعل الظلمة لذاته وانما هو ميل عرضي
لان الوجود في ذاته بسيط لا شيئية له ولا تحقق من حيث نفسه الا في المهية
التي لا تنتهي الا الظلمة وذلك انه لما كان في ذاته بسيطا لانه نور وحده امتنع
تعدد ميله من ذاته وانما يميل الى النور خاصة الذي هو من نوعه واما باعتبار شيئيته
من نفسه ليلزم تعدده في ذاته فيتعدد ميله الى الظلمة كما يميل الى النور فلا لان
ملاحظة شيئيته هي ملاحظة ضده اعني الماهية اذ لا شيئية له الا المهية التي
ميلها عكس ميله فليس فيه لذاته تعدد فلا ميل الى الظلمة بذاته قط واما انضمام
الماهية اليه الذي قلنا انه صورته التي يتقوم بها فحاصل ميله انما هو الى الظلمة

اذ ليس

اذ ليس الا انضمام جزء لذاته من جهة محدثية وكذلك الماهية لا تشتهي النور لماهية ذاتها فلا يكون لها ميلان ذاتيان وان شئت فيهما من ربها ليس الا ضم الوجود اليها وميله الى النور فليس ذات احدهما مركبة لان التركيب المعتبر في كل ممكن بحيث يكون ذاته مركبة انما هو في الشيء الممكن لا في اجزائه واما فيما كان حصة من مركب كحصة الحيوان للانسان فهي مركب ويجوز ان يكون له ميلان فان الحيوان جسم متحرك بالارادة فللحصة منه ميل الجسمية وميل المتحرك بالارادة الذي هو الفصل الاضافي وما كان حصة من بسيط فليس له الا ميل واحد كالحصة من الوجود والماهية والفارق بينهما ان البسيط هو الذي لا يظهر الا مع انضمام فصل والحصة الماخوذة منه كذلك والمركب هو الموجود مثل اخذ الحصة كالخشب فانه موجود مثل حصة السرير وكالحيوان في مثالنا والمايز بين الحصتين ان الماخوذ من نفس المادة بسيط له ميل واحد وهذا لا يدخل في الاكوان الا مع صورته التي مع فصله والماخوذ من المادة والصورة النوعيين مركب له ميلان فافهم وتوكل لان الحيوان يميل الخ هو ما قلت لك ان للحيوان ميل المجبور الى غير ما يمكن في ذاته لا بالفعل ولا بالقوة واما اذا ما له ما في موته فهو ما يمكن في ذاته الا انه ناقص لا يقتضي الميل بدون معين والمجبر متمم لنقصه فعلى هذا لا يمكن الاجبار وانما القلب لحقيقة ثم بعد القلب تقتضي الميل بنفسه له ويتم والقلب الى الضد لا يكون الا فيما يمكن كذلك فالاجبار في الحقيقة اي الاجبار الحقيقي ممتنع فافهم وبه تمام هذا الكلام قلت الا ان يق عليه انه جزء اختيار لان المعروف من الاختيار هو الميل الى جهتين المختلفين لداعيين مختلفين من الارادة المركبة من ذلك التي للشيء المركب فهذا الاختيار هو الاختيار الناقص و نظير المعنى الذي في الحرف فانه اذا ضم الى غيره تم المعنى ولا يق ان لهذا هو

اختيار الواجب لبساطة ذاته فليس له الا اختيار جهة كما قال كثيرون ان وحدة
مشيئته شانه في الاختيار واما امر ان شاء فعل وان شاء ترك فحكم راجع الى
الممكن من حيث هو **اقول** قوله الا ان يق عليه اه ان اريد به ان كون اختيار
الوجود او الماهية متحققين مع انه ليس له ميلان يمكن ان يق عليه انه جزء اختيار
ويراد من جزء اختيار انه اختيار ناقص لا انه احد شقي الاختيار موجب لان المعروف
من الاختيار عند الاطلاق هو الميل الى جهتين مختلفين بميلين مختلفين لداعيين
مختلفين عن الارادة المركبة الاختيارية لانها مركبة من ارادتين على التعاقب
منبعثين من ذلك الشيء وليس المعروف من الاختيار عند الاطلاق الميل
الطبيعي الجبلي ليمكن ان يراد من جزء الاختيار احد شقي المركب لان هذا على الظاهر
من نوع الايجاب بل معناه يرجع الى الاختيار الناقص والمراد بهذا النقص
ملازمة المايل لشيء واحد غالبا لضعف اعتبار ميل الجهة الضدية حتى يضم
اليه الضد كما في الشيء المركب ونظيره المعنى الذي في الحروف فانه معنى
ناقص ولهذا قيل الحرف ما دل على معنى في غيره ومثله ما قال امير المؤمنين ع
لابي اسود الدئلي والحرف ما دل على معنى ليس باسم ولا فعل فاذا ضم الى ذلك
المعنى معنى اخر فان المعنى ح يتم ولا يق ان هذا يعني جزء اختيار هو اختيار
الواجب تع لكمال بساطته سبحانه فليس له الا ميل واحد فليس الا اختيار جهة
واحدة لان التعدد يلزم منه التركيب كما قاله كثيرون مثل الملا صدرا وداماد
والملا محسن كما صرح به في الوافي وهو عبارة عبد الرزاق الكاشي في شرح فصوص
ابن عربي من ان وحدة مشيئته شانه في الاختيار لان المشية نسبة تابعة للعلم
واما حكم ان شاء فعل وان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو بمعنى ان اي
الطرفين وقع فهو الذي عليه الممكن في نفس الامر فقلت بعض كلامه في الوافي

بالعز

بالمعنى صرح الملا صدرا في كتبه منها شواهد الربوبية ان الاختيار الذي يوصف
به الواجب تعالى وينسب اليه هو القصد الى الفعل والرضا به لا انه ان شاء فعل
وان شاء ترك حتى ان الملا محسن في الوافي قال فليس للحق الا وجه واحد وهو الذي
يليق بجناب الحق سبحانه وهذا كله غلط بل هو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان
شاء ترك ولا يلزم من هذا تغير علمه كما توهموه لانه يعلم ان هذا يكون منه كان ان
شاء ذلك ويكون ساكنا ان شاءه فاذا غير شيئا غير ما علم فلا يلزم تغير علمه تعالى
وانما يلزم ثبات علمه **قلت** لان هذا باطل وذلك لان الاختيار المنسوب
الى الممكن بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك فانما هو ذلك لان كل اثر مشابه
لصفة مؤثره وهو ما في المشية في نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب الى الممكن
من فعل او انفعال او اضافة او غير ذلك صفة لذات ذلك الممكن فما لا يمكن في
تلك الذات لا يمكن ان يكون منه او ينسب اليه بكل اعتبار ولا يمكن في ذاته
الا ما يمكن في المشية ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم وهو الذات الحق سبحانه
وتعالى فاختيار الممكن اثر لاختيار المشية واختيار المشية اثر لاختيار الواجب
اقول قوله لان هذا باطل اريد به ان الاختيار الجزئي الذي في البسيط
الممكن كالوجود ليس كاختيار الواجب لشدة بساطته لان هذا اي نسبة الاختيار
الواجب تعالى الى الجزئي باطل من جهة ان الاختيار التام التي في الممكن الكلي المركب
انما هو اثر لاختيار فعل الله اعني المشية لان جميع هيئات الممكن وصفاته الذاتية
بل الفعلية اثر هيئة المشية التي هي فعل الله لما تقرر من ان كل اثر مشابه لصفة
مؤثره التي هي مبدء تاثيره وذلك هو ما في المشية في نفسها اي هو ما اختص بالمشية
في نفسها من صفاتها الفعلية ومن اثار صفاتها الذاتية المنفصلة اعني عنواناتها
التي هي ذوات تلك الآثار اذ جميع ما يمكن في الممكن وينسب اليه من فعل الذي

هو آيته فعل مؤثره او انفعال الذي هو آيته قابلية الاثر للتاثير او اضافة التي هي
آيته التقييد والتشخص وصفات ذلك الشيء وقوله صفة لذات ذلك الممكن
اريد ان هذا صفات لذاته في الجملة يعني انها مشابهة لما عنه او به او له او عنه لا
انها صفات لمحض ذاته بل لما ينسب الى جهة ذاته فالمشابهة لمناسبة كالدواعي
والميولات وجوده وماهيته فانها مشابهة لوجوده او ماهيته لانها صفة فقر من
احدى حقيقة مؤثرة به كالوجود او حقيقة من نفسه كالماهية والمشابه لما له كالنسبة
الاضافات كالعلم الاشراقي مثل علمه بزيد عند حضوره اذ هذه النسبة انما يحصل
بحصول زيد وتذهب بذهابه فهي في الحقيقة ما حصل به من العلم بزيد مما انكشف
له منه والمشابه لما له كالاعمال الصادرة منه فانها مشابهة لما له لانها تشخصات
ذاته والمشابه لما عنه كالافعال الاختيارية فانها مشابهة لما عنه كارادته وميولاته
وبالجملة فالمراد بالمشابهة للذات المشابهة لما ينسب اليها لا حد لان الاثار صفة
للافعال وانما منع من قوله ان الاثار صفة للذات حذرا من ان تتوهم ان الاثار
راجعة الى الذات ومنتهية اليها وهي انما تنتهي الى الافعال الى انفسها التي هي
مباديها مع انها اي الاثار والافعال يقال عليها صفات الفاعل الا انها صفات
اشراقية وهي في الحقيقة صدور للاغيار لا للذات واذا اردت ان تفهم هذا المعنى
فافهم قول الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فافهم
معنى غيوره تحديد لما سواه قال فان قولك انه تعالى ليس بجسم مثلا ان هذا الصفة
السلبية صفة غيره وتحديد للجسم والحاصل انه لا يكون في ذات الممكن بل ولا فيما
ينسب اليه الا ما يمكن في المشية اي يصح عنها اذ كل ما لا يكون ممكنا كالواجب
لا يصح في الممكن ولا عنه ولا به ولا اليه ولا منه وكل ممكن فهو بالمشية او عنها
فيكون مشابها للصفة المشية اعني نحو ما ذكرناه في الممكن بالنسبة الى ما ينسب

الى

اليه ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم الذي هو الذات الحق تع ومعنى الامكان
في المشية الامكان الراجح والامكان المعبر عنه في الذات الحق فهو حكاية
التعريف حيث قيل يمكن في حق الحق ويمكن في حق الواجب تع فيصح التعبير
بالامكان اجراء للعبارة على نمط واحد والا فلا يصح استعمال لفظ الامكان
في حق الواجب تع حتى الامكان بالمعنى التام اعني سلب الضرورة من الطرف
المخالف فان هذه وامثالها صدور الحوادث حتى الوجوب بالمعروف ولكن
لا مناص عن التعبير به لان الحادث لا يقدر الا على ما هو عنده من نوعه والمعنى في
قولنا الا ما يمكن في العلم اي ما يصح بمعنى يجب ومعنى كون المشية مشابهة لصفة
الحق تع على نحو ما ذكرنا في الممكن فاذا فهمت ذلك في حق الممكن فاعلم انه آية و
دليل على التعبير في التعريف لعنوان الواجب الحق تع المعنى بمقاماته وعلاماته
التي لا تعطيل لها في كل مكان قال ع اعتصام الورى بمغفرتك عجز الواصفون
عن صفتك تب علينا فاننا بشر ما عرفناك حق معرفتك والحاصل اختيار الممكن
اثر اختيار المشية لانه اثر احداثها له على قابليته واختيار المشية لانه اثر احداثها
له على قابليته واختيار المشية اثر اختيار الواجب عز وجل لانها اثر احداثه تع لها
بها حين شاء بها ما شاء من خلقه وله المثل الاعلى وقال الصادق ع في الدعاء عقيب
الوتيرة بعد العشاء على ما رواه الشيخ في المصباح بدت قدرتك يا الهي ولم تبد
هيئته فشبهوك وجعلوا واتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك الدعاء
والى ما ذكرنا من الترتيب الاشارة بقوله تع فجعلناه سميعا بصيرا وهو القائل
عز وجل في كتابه في وصف نفسه لعباده انه هو السميع البصير فافهم قلت فان
قيل هل يعلم في الاول زيدا في الحدوث انه حيوان ناطق ام لا فان كان يعلم ذلك
لم يجز الا يخلقه او يخلقه فرسا الا انقلب علمه جهلا وان لم يعلم لزم الجهل بما سيكون

وهو باطل بالضرورة فوجب انه يعلم انه حيوان ناطق والمشية صفة تابعة للعلم فيجب
ان يخلقه كذلك ولا يمكن في حقه غير ذلك وان كان زيد في نفسه من حيث هو ممكنا
في حقه التعين **اقول** هذا السؤال هو الذي ادخلهم في الخطا حتى قالوا بما يلزم منهم
المعقول القول بالايجاب كما سمعت من قولهم انه ليس للحق تعالى الا وجه واحد وان
الاختيار المنسوب اليه تعالى تنافيه وحدة المشية لان المشية نسبة تابعة للعلم والعلم
نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك كما نقلنا عن الملا محسن في الوافي وهو
كلام عبد الرزاق الكاشي في الفصوص ومرادهم ما افادهم امامهم محيي الدين من ان
علمه تعالى مستفاد من المعلوم حتى انه في الوافي نقله ثم انه اعترض على نفسه بان هذا يلزم
منه الافتقار في علمه الى الغير ثم اجاب بتوجيه هذا الكلام ورده ثم بعد الرد بقليل
قال به في قوله السابق والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك وتحرير
شبهتهم انه تعالى عالم في الازل بان زيدا حيوان ناطق فلو لم يخلقه اصلا او خلقه
فرسا او حيوانا صاهلا انقلب علمه جهلا لعدم مطابقة ولو لم يعلم به في الازل لزم
كونه جاهلا لعدم علمه بما سيكون قبل ان يكون وكلا الفرضين باطل وهذا ظاهر فوجب
ان يكون عالما بان زيدا حيوان ناطق فيجب ان يخلقه كما علمه لان فعل كذلك
من اثر مشيته لذلك ومشيته من علمه وعند خصوص اتباع ابن عربي وعلمه من المعلوم
يعطي العالم العلم به فعلمه مستفاد من المعلوم واما جواز كون الممكن في نفسه قابلا
للشيء او نقيضه فامر راجع الى تجويز العقل لكون الممكن قابلا للشيء ونقيضه
واي الامرين وقع عليه الممكن فهو ما هو عليه في نفس الامر لا غيره هذا في الجملة تحرير
شبهتهم وما تفرع عليها والجواب عن هذا بحيث يرتفع عمن قال بها اذا كان طالبا
للحق منصفا متوقف على تطويل بتقديم مقدمات وايراد شبهات تعارض
شبهتهم حتى تنسد من القلوب حيث اثرت جهة هذه الاوهام وقد ذكرنا كثيرا منها

في شرح رسالة العلم للملا محسن فراراد ما طلبها الا انا نذكر شيئا يكفي العارف
المنصف اذا ساعده التوفيق **قلت** قلنا هو سبحانه يعلم ما يكون وما يشاء ان
يغير الى ما شاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه وكل احتمال فيما يشاء
فهو يعلمه ما يكون حين يشاء فاذا علم زيدا انه سيكون حيوانا ناطقا فهو في علمه و
ان يشاء ان يغير الى ما يشاء فهو في علمه واذا اراد غير ما يشاء كيف يشاء وفي كل
تغيير وتقدير ومحو واثبات فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغير ما علم اذا تغير لما علم
لانه شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان ثابتا لما علم سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه
اقول والاشارة الى الجواب انه عز وجل يعلم ما يكون ويعلم ما يشاء ان يغير
الى ما شاء قبل ان يكون او بعد ان يكون لانه تع اذا علم انه يغير ما علم انه يكون
قبل ان يكون كان معنى كونه الذي علم تغييره انه استحق من رتبة او رتبتين مثلا
من مراتب الكوان وانه يغيره بعد ذلك كما لو علم تحقق معنا في العقول ثم يغيره
الى ما شاء من حكم قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وهكذا وليس معناه انه يكون و
انه يغير قبل ان يكون لان هذا مستحيل اذ ليس علمه زمانيا وليس فيه استقبال
كما قال ع ليس عند ربك وانما تعلق علمه بكونه حين كان في وقت وجوده ومكان
حدوده قبل ان يكون عند الخلق وعند نفس المكون لان الكون والتحقق فيما
سيكون مستقبلا فاذا وقع وقته الخاص به في مكان تكونه انتهى الاستقبال
والانتظار عند ساير الخلايق وعند نفس المكون وليس عند الله عز وجل انتظار
ولا استقبال فيتعلق علمه بكونه حين كونه وان كان عند الخلق قبل كونه فاذا علم
انه يكون فمعناه انه تع علم انه كان فلا يصح ان يق علم انه سيكون وعلم تغيره
قبل ان يكون الا على معنى كونه في بعض مراتب وجوداته وعلم تغيره من غير ذلك
البعض وهذا حكم الكون واما الامكان فان الشئ عند الله يمكن فيه ما لا يتناهى

يتناهى من الاكوان فاذا البسه كونا منها بقيت ساير اكوانه الغير المتناهية في
امكاناتها في مشيته اقدسة تع وازمتها بيده ما شاء منها كان وما لم يشا لم يكن والعلم
بها اشراقي سواء كان امكانيا او كونيا اما الامكاني فقد تعلق بها لا استغراقا واحصا ما
عددا واما الكوني فهو ما كان منها لا عن سواء استبهام غير ذاته عز وجل لا يفقد شيئا من
ملكه من المكان الذي اقامه فيه ووقته الذي كونه فيه والحاصل كل شيء فقد احصاه في
كتبه وهو عالم بما يمكن فيها وبما يكون منها وبما يغيره بعد كونه وبما يغيره اذا شاء
كيف شاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه سبحانه ففي علمه ما كون وفي
علمه ما غيره وفي علمه ما لا يغيره وما لا يكون وفي علمه ان يغيره ما لم يغيره وما لا يغيره اذا شاء
ذلك فاذا علم زيدا انه سيكون حيوان ناطق فهو ما في علمه لانه كان عنده وان
لم يكن عنده نفسه ولا عند احد من خلقه لانه تع لا ينتظر شيئا من ملكه واذا شاء ان
يغيره الى ما شاء فهو ان التغيير في علمه لانه كان في ملكه اذ ليس معه استقبال فان
كان ما في علمه كون زيد حيوانا ناطقا في عالم الاجسام واراد تغيره فهو من ملكه
ان شاء جعله صاهلا مثلا قبل وقت كونه ناطقا او بعده او في حال كونه ناطقا
بان يحصل ظاهره ناطقا وباطنه صاهلا او ناطقا فكل ذلك في ملكه الذي لم يكن
منتظرا الشيء منه فهو تع مختار في صنعه بكل معنى الاختيار ولم يتجدد له شيء لما
قلنا ان محتملات ففي علمه ما يمكن لها يلبس منها ما شاء من ملابس اكوانها فهو لم
يفقد شيئا من ملكه فكل ما يحتمل ويمكن فيما يشاء فهو يعلمه ويفعله بعلمه ويعلم ما
يكون في بقائه واستمراره كما اجل له وفي تغييره حين انتهى اجل بقائه فما يكون
حين يشاء كيف شاء وفي كل تغيير فهو في علمه وفي كل تقرير فهو في علمه وعن علمه
وفي كل محو واثبات ففي علمه وعن علمه فكل شيء فهو مطابق لما هو عليه في علمه فغير
ما علم اذا علم تقرير لما علم لانه علم ان اجل ما علم قد انقضى واذا انقضى يكون الى

بالعزيم

ما يقتضيه حاله من علمه تعالى فاذا غيره فقد سبق علمها بتغيره فتغير ما علم تغيره هو ما علم
وهو معنى قوله لانه شاء ما علم فاذا شاء تغيره كان شاء لما علم سبحانه وتعالى عما نسبوه
اليه من عدم الاختيار والتصرف في ملكه متى شاء وسبحانه لا تقدر الواصفون صفة
سبحان ربك رب العزة عما يصفون تسبيحا عظيما وتعالى علوا كبيرا **قلت**
وذلك لان جميع ما يكون في الممكن انما هو من مشيته في علمه وما في مشيته والحالة الثانية
في علمه من غير تغيير بل هو السابق الا انه في المكان الاول وهو في علمه في المكانين
فاذا كان في الاول وقع غيبه على شهادته فاذا انتقل الى الثاني فارقت شهادته
غيبه ووقع غيب الثاني على شهادته بغير تغيير في العلم على الحالين وانما تغير زيد
بتغيره **اقول** هذا تكرير البيان مرة بعد اخرى وهو ان جميع ما يكون في حق الممكن فانما
هو من مشيته وان كان وذلك بقابلية الممكن لان اقتضاء القابلية لا يكون
موجبا للايجاد وانما هو استعداد القبول المقبول والمقبول من افاضة الفاعل كرما
وجودا اذ لا يجب عليه شيء فكل ما يقع على الممكن من اثار مشيته وانما تغيره الى الخير او
الشر من القابلية وما يمكن ان يصدر من المشية فهو في علمه الامكاني او الذاتي
الذي هو الله عز وجل اما الامكان فظاهر واما الذاتي فلا بد من ارتكاب المجاز
فيعود الى الامكان تقدير التعلق والوقوع الذي هو المعنى الفعلي او بارادة
العنوان الذي هو المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان و
الحاصل ان كان الممكن في حالة ثم تغير الى اخرى ففي علمه الحالة الاولى والثانية
من غير تغير بل الثبات لاني اذا علمت بانك الان في هنا وبعد ساعة تنتقل
الى المكان الاخر فاذا مضت ساعة وانتقلت فليس هذا تغيرا وانما الثابت
السابق هذا الخلاف ما لو لم يكن في علمه الحالة الاولى كما توهم من قال بانه تعالى لا
يعلم الجزئيات الزمانية الا بعلم كلي والا لزم انقلاب علمه جهلا وحصل التغير

فيه فهو غلط وجهل بل الحق ان العلم الحق الذي لا جهل فيه والثبات الذي لا تغير
فيه هو ان يعلم الشيء في الحال الاولى وانه ينتقل عنها الى كذا فالاولى والثانية في
علمه لا تخرج الاولى عنه بحدوث الثانية ولا تفقد منه الثانية قبل حدوثها فالممكن
في المكان الاول في علمه وهو في المكان الثاني هو في علمه في المكانين فاذا كان
الممكن في المكان الاول وقع غيبه اي صورته في الكتاب الحفيظ على شهادته المدركة
بالحواس وانطبق عليها فاذا انتقل بشهادته الى المكان الثاني فادت شهادته
غيبه الاول اي السابق على شهادته وبقي غيبه اي مثاله العلمي القائم في الكتاب
في غيب المكان الاول وغيب الوقت الاول ووقع غيب المكان الثاني وغيب
الوقت الثاني بمثاله الثاني على شهادته بغير تغير في العلم على الحالين بل حصلت
مطابقة للمعلوم في الحالين وانما التغير المتوهم وتغير حالتي زيد حين يتغير من حال
الى اخرى من غير تغير في العلم ولا تجدد ولا اختلاف اصلا قلت وذلك لانك
اذا علمت زيدا في مكان في وقت وعلمت انه ينتقل عنه الى اخر لا يتغير علمك
اذا انتقل كما علمت بل كان علمك ثابتا وعلمك به اولا لم يتغير بتغير حال زيد بل
لم تزل تعلم انه كان في الاول والصورة العلمية من حالته الاول باقية عندك
والثانية التي طابقها زيد بانتقاله باقية لم يتغير وانما انطبقت ووقعت على
المعلوم حين انتقل فافهم ثم انك تقول بالبداء وان الله يمحو ما يشاء ويثبت
وهذا شرح ما نحن فيه وتفصيل الاشياء يطول به الكلام فلا فائدة فيه مع
ظهور المراد اقول هذا بيان بعد بيان وترديد لما كان ليحصل لك بالعيان
وهو ظاهر لا يحتاج الى بيان وقوله ثم انك تقول بالبداء الخ فاذا فرغت اعترفت
بان البداء ثابت في خلق الله سبحانه اجرى حكمته على احداث الاشياء على حسب
قوابلها وحصرها باجالها وجعل آجالها مقومة لها فاذا انتهى اجل بقائها في

عالم الاكوان الذي اجل لها يجي منها ما يترتب على اجالها التي انقضت و ثبت
لها ما اقتضته حكمته فيما تقوم من الاجال وهذا ما لا اشكال فيه فاذا عرفت هذا
الزمك ان تقول بان علمه لا يتغير بما يتغير من خلقه على ان كلامنا هذا جار على الظاهر
والا ففي الحقيقة فبيان هذا الذي تنكشف به كل شبهة يتوقف على القول الحق
من ان العلم عين المعلوم في كل مرتبة من مراتب ما يطلق الوجود من قديم وحادث
فاذا وجد هذا ظهر لك بخلقه اشراقي وهو وقوع علمه الذاتي على ما وجد من الحوادث
في امكنة حدوده وازمنة وجوده وهو الذي اشار اليه الصادق ع في قوله كان
ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته و
لا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع
العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على
المقدور فالعلم الذاتي هو ذاته التي لم يقترن بمعلوم ولا تطابقه ولا تقع و
الوقوع الحادث لحدوث المعلوم هو العلم الاشراقي يوجد بوجود المعلوم و
يتغير بتغير المعلوم لانه المعلوم فبتغير المعلوم لا يلزم فيه شيء وغير نفسه فان
بقي فهو العلم ولو فرضت انه غير العلم ولا يلزم تغير العلم عند تغيره قلنا لك
ان تغير المعلوم والعلم على الحالة الاولى لم يكن العلم مطابقا بل العلم هو الذي
يتغير بتغير المعلوم الا ترى انك اذا علمت ان زيدا قاعد فاذا قام ولم يتغير
ما عندك من النسبة لم يكن عالما ولهذا دخلت الشبهة على القوم حيث وجدوا
هذا ولم يجدوا ان العلم عين المعلوم واذا وجدوا ان العلم عين المعلوم ولم يجدوا
ان العلم الذاتي وانه تع لذاته عالم ولا معلوم لان ذاته لا تطابق شيئا و
لا تقترن بشيء ولا يقع على شيء وليس بينه عز وجل وبين شيء غير ذاته نسبة توجها
وانما التعلق والاقتران والارتباط والمطابقة انما هو في العلم الاشراقي و

لا يلزم من كلامنا هذا انه قول بانه لا يعلم لذاته لانا نقول ان قلت هو عالم بها هنا
في الازل فهو باطل اذ لا شيء معه في الازل فان قلت انه عالم في الازل بها في
الحدوث فهو حق لانه تعالى لا يفقد شيئا من ملكه في الامكان كل شيء في مكانه الذي
وصف فيه و وقته الذي حصر فيه فهو تعالى في الازل الذي هو ذاته المقدسة لا يفقد
شيئا من ملكه في اماكنها و رتبتها من الامكان على ان الذي يلزم منه الجهل هو قولك
هو عالم بها في الازل لانك تعتقد انه ليس في الازل من الحوادث شيء فما معنى انه عالم
بها هنا بل الحق ان يقال هو عالم هناك بها ههنا لانه تعالى ما اوجدها في الازل
فكيف يعلم ما ليس بشيء وقد قال في كتابه أتنبئونه بما لا يعلم في السموات وما في
الارض وحيث قال لا يعلم لا يلزم منه نفي علمه لانه لو علم ان له شريكا ولم يكن له شريك
كان علمه جهلا واذا قال لا يعلم له شريكا كان ذلك علما مقدم علمه بها في الازل لا يلزم
منه الجهل بل هو العلم فافهم ومثال الاشراق اذا حضر عندك زيد عن يمينك فان كونه
عن يمينك انما يوجد بوجوده عن يمينك فاذا ذهب زالت ولم يحصل تغير بوجوده
ولا بذهابه فان يمينك يمينك وانت انت قبل مجيئه وبعد ذهابه وانما التغير في
نسبة زيد اليك ولا ينسب اليك منه الا كونه عن يمينك وهي نسبة الاشراق
الى المشرق والتعلق الحادث بحدوث الحادث والذاهب بذهابه هو العلم الاشراقي
المشار اليه **قلت** فهو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك ليس هذا
على حد الاختيار ما ذكرنا في الوجود البسيط ولا يليق ان العلة في الوجود انما كانت
لبساطته وذات الله سبحانه اشد بساطة من كل شيء فيجري ذلك فيه بالطريق الاولى
فيكون معنى انه مختار انه يفعل ما يشاء بقصد ورضا بما فعل الا انه ان شاء فعل
وان شاء ترك لان هذا مقتضى المركب من الضدين كما مر تم سابقا **اقول** ان
الاختيار اذا فسر بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك كان الموصوف به اشد تصرفا

واقوى تسلطا وان فسر بمعنى القصد والرضا كان الموصوف محصورا في جهة
واحدة فيكون اوهن تصرفا واضعف تسلطا والموافق بل الواجب ان يكون
الاختيار المتصف به الحق عز وجل ما يكون المتصف به اشد تصرفا واقوى تسلطا
وهو انه ان شاء فعل وان شاء ترك ولا ريب انه اولى بل يجب وانما عدلوا في
تفسيره في حقه تعـ بذلك الى انه بمعنى القصد والرضا لتوهم لزوم تغير علمه تعـ و
هذا جهل بمقام الجبار تعـ وقد اشرنا الى عدم لزوم ما توهموه على ان عظمته عز
وجل لا تقدر بعقول البشر فهو مختار بمعنى الكل سـ وتوهم منافاته وحدة مشيته
لدلالة العقل والنقل على تعددها اما العقل لان ما كان من نوع البدوات التي
هي مورد النفي والاثبات مثل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن مع سائر
الامور المتجددة والمتغيرة على الاستمرار لا يكون متحدا وما نسب من الاتحاد مثل
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ومثل ما امرنا الا واحدة فيراد منه الكلية للامر
الكلي وما اشاروا اليه من الوحدة فيريدون به ما يتعلق بكل جزئي واما النقل فلا يكاد
يحصى من الكتاب والسنة مثل يمحو الله ما يشاء ويثبت الشامل لكل شيء حتى الاحوال
والحركات وهذا ظاهر على انا اذا نظرنا الايات التي جعلها سبحانه دليلا على كل غائب
عنا مثل سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفي انفسكم
افلا تبصرون ومثل قول الصادق عـ العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد
في العبودية وجد في الربوبية وما فقد في الربوبية اصيب في العبودية الحديث
ومثل قول الرضا عـ السابق وهو قوله قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال
على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا وجدنا مشيتنا في وجدتها اختيارنا بل لا
وحدة لها اصلا لا في نفسها ولا في تعلقها بل تتعدد بتعدد شؤوننا ان في
ذلك لايات للعالمين واما ما نسبناه في الوجه من الاختيار الناقص لبساطته

فلانه اذا انتسب الى ما يتركب منه ومن ضده يكون ناقصا فلا يكون ميلا متغايرا
المتعلق كالنور والظلمة بل ولا ميل واحد يختلف تعلقه بنور وظلمة بل مع ما ع
ثبت لزم الاختيار لا يميل بطبعه الى ضد نوعه وان مال الى اصناف متعددة
من نوعه خاصة فالواجب عزوجل ليس من نحو ما ندركه لنحكم عليه باحكام مدركاتنا بان
البسيط يكون اثره بسيطا كما توهمه المشبهون حيث قالوا ان الواجب لا يصدر
عنه الا واحد واحالوا جواز تعدد العقل الكلي قياسا على احوال خلقه فهو قياس
مع الفارق ومع عدم معرفة الخلق الله لان الصادر من الواحد ان كان من ذاته
مسلك الولادة وان كان بفعله فالصادر من الفعل يتعدد باختلاف الكم والكيف
والمكان والوقت والرتبة والجهة بل الذي اظهر سبحانه لنا من اثار افعاله الجمع بين
الاضداد ليعلم ان لا ضد له وكثرة الشؤون وكثرة اختلاف خلقه ليعلم ان عظمته
لا يقدر على مقدار عقول خلقه فقد تصرف لنا بانه تعالى ينسب اليه ما هو عندنا جمع
بين الاضداد وارتفاعها وان ارتفاعها اجتماعها في وصفه وتعرفه فهو الاول
في اخريته والاخر في اوليته والظاهر في بطونه والباطن في ظهوره بعيد في قربه
قريب في بعده وان في علوه عال في دنوه وامثال ذلك كلها في حال واحد بجهة
واحدة في حقه قال امير المؤمنين ع لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون
اخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا وعرف صانعه لنا فقال وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فكل ما يصدق عليه اسم الشيء كل ما يسمى
باسم ما خلا الله سبحانه فقد خلقه من كل ما هو ظاهر او ما يجري في الضماير ويكنه السراير
بالذات او بالعرض بمقتضى اوهام الملحدين والغافلين وقد روى الصدوق
في اول كتاب علل الشرايع باسناده الى ابي الحسن الرضا ع قال قلت له لم خلق
الله عزوجل عليها الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال ع لئلا يقع في

الاوهام على انه عاجز ولا يقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير فيكون القياس على بساطة الوجود غلطا والاولوية ممنوعة فيكون معنى كونه تعالى مختارا خصوص انه يفعل ما يشاء بقصد ورضا بل يكون مع هذا ان شاء فعل وان شاء ترك خلق الله عز وجل عليها مقتضى المركب من الضدين فهو ما ذكرنا من قياسهم الباطل حكم الربوبية على حكم العبودية وليس هذا الا حيث لم يظهر لهم شيء من الربوبية فقاسوها على حكم انفسهم كما قال الصادق عليه السلام في الدعاء المذكور سابقا بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي من ثم لم يعرفوك **قلت** لانا نقول قد قررنا انه سبحانه يتصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهة المركب من حيث بساطته لان كل ما يمكن في غيره يمتنع عليه وكل ما يمتنع في غيره يجب له ولهذا قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فالبسيط من حيث بساطته لا تصدر عنه اثار المركب وبالعكس هذا في الخلق واما في ذاته سبحانه فذلك بخلاف ما يمكن في الخلق فهو العالي في دنوه الداني في علوه بجهة واحدة الظاهر ببطونه الباطن بظهوره بجهة واحدة القريب في بعده والبعيد في قربه بجهة واحدة الاول باخريته الاخر باوليته بجهة واحدة ولا يجري ذلك وما اشبهه فيما سواه ويجب في حقه سبحانه وهو في بساطته احدي المعنى فلا تكثر في ذاته ولا تعدد ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته بكل اعتبار لا بالامكان والفرض والتوهم ولا في الواقع **اقول** قد قررنا ما عرفنا سبحانه من صفات احواله على لسان نبيه والسن خلفائه صلى الله عليه وآله انه يتصف اي يوصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهة المركب مع بساطته

ان قوى اي يتصف بمعنى يوصف فلانه عز وجل اكرم واجل من ذلك ومما توهمه الاوهام
وفي الشريعة الامكاني وانه تع يوصف بجهتي النقيض بين له بان يوصف بمعنى اجتماعهما
وارتفاعهما من صدور الحوادث فيكون وجوب اجتماعهما الذي هو عين ارتفاعهما
وصف القديم اذ ما يمتنع على خلقه يجب له وما يجوز عليهم يمتنع منه تع فيكون اجتماعهما
عين ارتفاعهما ان عال وان معناه ليس بعال ولا دان لان قولك عال على
الجهة العليا والداني عكسه والمعنيان محالان عليه تع لان هذا معنى حادث
وانما الواجب له سبحانه ما يراد منه انه ليس بعال اما معناه اي يراد منه ومعنى لا يدل
على علو الجهة او بمعنى ضده وهو دان يعني اذا قلنا في معنى عال نريد بمعنى وان و
دان معنى عال وكذا معنى اول هو اخر وليس بدى بدا وهكذا فالاول الاخر ليس
باول ولا اخر والظاهر والباطن وليس بظاهر ولا باطن والعالي الداني ليس بعال
ولا دان ولا ما بينهما وهكذا في الصفات والحاصل هو عز وجل لذاته لا يعرف
بشيء ولا بضده ولا اجتماعهما ولا ارتفاعهما بل باجتماعهما بمعنى ارتفاعهما وبارتفاعهما
بمعنى اجتماعهما ويتصف بجهتي المركب الحكمي من حيث بساطته بمعنى ان شاء فعل وان
شاء ترك لان هذا لا يكون لذات شيء الا اذا كان مركبا وهذا حكم حادث واما القديم فيصح
منه ان شاء فعل وان شاء ترك من حيث بساطته بخلاف الحادث لان كل ما يمكن في غيره
يمتنع عليه وكل ما يمتنع في غيره يجب له لا بمعنى العكس اذ الوصف بمعنى العكس من احكام
الحوادث وهو المراد بقول الرضا ع كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه
اذ لا يعرف تع بشيء ولا بضده لان كلا الوجهين من احكام الخلق اذ كل منهما غير معنى
القديم سبحانه وما هو غيره فهو حد لخلقه اي حد لذلك الغير وجهة الارتفاع عين جهة
الاجتماع في وصف الحق تع نفسه لخلقه واتحاد الجهة في كل ما ل عنوان معرفته في
بساطة احدى المعنى في نفس الامر وفي الخارج وفي جميع احتمالات الاوهام مكثرة في

[illegible]

كنه ذاته ولا فيما يعرف به بكل اعتبار لا بالامكان اذ لا امكان في ذاته ولا يعتبر امكانه
فيما تعرف به بخلقه والا لما عرف به اذ لا يعرف بالامكان ولا بالفرض فانه امكان
ولا بالتوهم فانه امكان ولا في الواقع كثرة في ذاته ولا في صفات ذاته وانما كثرت
المفاهيم من الفاظها باعتبار ارادة صفات افعاله وانما تعددت صفات افعاله
باعتبار تعدد متعلقاتها ولا فيما تعرف به كذلك كما ذكرناه مكررا **قلت** كلما
ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم يعني منكم اليكم والله
الغني وانتم الفقراء ومع هذا فهو المؤلف بين المتعاديات والجامع بين المتعاندات
وتصدر عنه الافعال المتضادة فليس بين فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لانه
اثر ذاته التي لا يضادها شيء ولا ينادها شيء بل هو لا اله الا هو انما الشيء من مشيته ففعل
الشيء او تركه بالنسبة الى مشيته سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة و
مشية واحدة كذلك الله ربي **اقول** فكل ما ميزتموه الخ من كلام جعفر
بن محمد الصادق ع ومعناه كل شيء ميزتموه عن غيره بنوع من انواع التمييز حسيا في اد
نفسانية او عقلاني بحيث يتميز بالمميز انه هو لا غيره بمعنى التعيين في التمييز باوهامكم
ما تتوهموه تخيلا لانكم وعقولكم في ادق ما تحتمل من معانيه فهو مخلوق يعني خلقه الذي
خلقكم مثلكم اي كما انكم مخلوقون او مثلكم اي انه خلق بمقتضى مداركم فهو مثال لكم
يعني صفة من صفات افعالكم فهو صورة افعالكم مردود اليكم او عليكم على نسخ الحديث
والمعنى ان ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو غير المعبود تعالى فلا تقبل منكم هذه
المعرفة والتوحيد بل هو مردود عليكم او انه من امثال ذواتكم يرد اليها لانه من صفاتها
صدر منها واليها يرجع والله سبحانه مستغن عن معرفتكم اياه وانتم محتاجون الى معرفته
بما يعرف به لكم ومع هذا اعني ما وصفناه مما عرفنا من نفسه سبحانه من عدم التعدد و
التكثر البالغ من دائرة الادراك من البساطة فهو المؤلف بين المتعاديات لعموم

قدرته واحاطة علمه لو اتفقت ما في الاجناس من جميعها ما الفت بين قلوبهم ولكن
الله الف بينهم انه عزيز حكيم والجامع بين المتعاندات كالاضداد ليعلم عباده الاضداد
وابرز من فعله القديم على ما يشاء من امره الافعال المتضادة بمفاعيلها المتعاندة ليعلم
انه ليس بين فعله وبين شيء من خلقه موافقة ولا مخالفة اذ لو وافقها لشابهها ولو خالفها
لما صدرت عنه لان فعله اثر ذاته التي ليس لها ضد فيضادها ولا ند فيشابهها هو لا
اله الا هو وقولي هو هو ليس ما تكشف عن كنه ذاته لا في ذلك اشارة الى الخلق
وهو قول سيد الوصيين عليه السلام في خطبته المسماة بالدرة اليتيمة قال عليه السلام
وان قلت لم فقد باين الاشياء كلها فهو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة
استدلال عليه لا صفة تكشف له الى اخره انا الشيء من شيئية ولو كان بذاته لاستغنى عنه و
قولي انا هو الشيء من شيئية مقتبس من قول علي عليه السلام في خطبة يوم الجمعة والغدير وهو
منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من شيئية فهو انما سمي شيئا لانه شاء واما اطلاق الشيء
عليه عز وجل في باب التسمية اذ لا بد من التعبير عما يعني من صفاته التعرف بما يدل عليها من
الالفاظ ولاجل انا انما نعرف مما وصف به نفسه ما هو من نوع الخلق قال الرضا ع وأسماؤه
تعبير وصفاته تفهيم فاذا فهمت ما اشرنا اليه ظهر لك ان فعل الشيء وتركه بالنسبة الى
مشيته سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة سبحانه تعالى فـ
التنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار وفي الدعاء بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة
فشبهوك يا سيدي واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لا يعرفوك يا الهي
وهذا حال من عرف من نفسه هيئة تعرف بها ربه والله لا يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به
فان قلت انا عالم وهو عالم وانا حي فهو حي وانا موجود فهو موجود ولا يستدل على شيء
من وصفه بتلك الصفات الا بما نجده **اقول** ان التنظير بخلقه في شيء ما عرفه نفسه
ليعرفوه به تشبيه له تعالى بخلقه على اي فرض كان والواجب على العباد انهم اذا وجدوا

لكن

في ا

شيئاً من انفسهم وفي الآفاق فان كان نحو معرفتهم وطريق تميزهم شرّ هو امتناعهم
عز وجل من ان تعرف وان كان علمهم ع السر اوليائه عرفوا بان ذلك من آياته التي
يعرف بها وعلى الوجهين ينزهون ذاته المقدسة عن كل شيء قال سيد العارفين
وجل الموحدين جعفر بن محمد صلوات الله عليهما في الدعاء عقيب الوتيرة بدت قدرتك
يا الهي ولم تبد هيئته يعني بدت قدرتك بآثارها الخطت دون معرفة ادائها
عقول تعلقه ولم تبد هيئته لها كيصفوها بتلك الهيئة اذ لو بدت هيئتها يفنى جميع
خلقه وفي الحديث النبوي ص ان لله تسعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب
منها لاحترقت سبحات وجهه جميع ما انتهى اليه بصره من خلقه وروى ابن ادريس في
مستطرفات السرائر عن الصادق ع وقد سئل عن الكروبيين فقال ع قوم من
شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل
الارض لكفاهم ولما سئل موسى ربه ما سئل امر واحداً من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله
دكاً فلما لم تبد هيئته ولم تقفوا ع ما حد لهم من معرفته على بيانه في كتابه وفيما اوحى الى
اوليائه ع فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض آياته ارباباً كالصوفية الذين قالوا
ان الله عز وجل هو وجه كل شيء وكل شيء من خلقه مركب من وجه هو الوجه الحق تعالى وهو
ماهيته اي حدود من موهومة فاذا زالت حدود الخلق ظهر الوجه الحق وقد قال شاعرهم
وما الناس في التمثال الا كثلجة ٭ وانت لها الماء الذي هو نابع ٭ ولكن يذوب الثلج
يرفع حكمه ٭ ويوضع حكم الماء والامر واقع ٭ ويقول احدهم انا الله بلا انا يعني اذا تجرد
عن حدود المهية فانا الله والله سبحانه علمهم في كتابه انه اذا تجردوا عن حدود المهية
كان آية الله اي دليل معرفته وحقيقته وصف نفسه لهم قال تع سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل تع سنريهم ذاتنا وقال امير المؤمنين ع من
عرف نفسه فقد عرف ربه بمعنى انه تع خلق نفس عبده وصفاله وصف استدلال

عليه لا وصف يكشف له لانه تعالى وصف نفسه فلما خلق ذلك الوصف جعله حقيقة
عبده فاذا عرف العبد حقيقته عرف ربه لان حقيقته وصف ربه لعبده والشيء انما
يعرف بوصف وهذا الوصف حادث لانه عز وجل كان ولم يوصف بوصف ولا
موصوف له فخلق وصفا يعرف به وجعله نفس عبده الذي تعرف له به وهو وصف
دال لا وصف كاشف لانه كالدخان فانه يدل بوجهه على وجود النار ولله المثل الاعلى
وهو العزيز الحكيم والقوم طلبوا معرفته عز وجل من نحو ذواتهم فشبهوه بخلقه واتخذوا
بعض اياته اربابا فمن ثم لم يعرفوا فان قلت انا عالم وهو عالم الخ كما توهم بعضهم
حيث استدل بمفهوم وحدة الوجود قال انا موجود يعني هستم وهو موجود يعني هست
وانما امرنا بالاستدلال على معرفته بمعرفتنا دل على الاتحاد وفقا سوا صفاته على
معرفته بمعرفتنا دل على الاتحاد وفقا سوا صفاته على صفاتهم وهو ظاهر الفساد
قلت هذا معنى قوله ع بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئته الخ انما وصفنا بالعلم
لانه خلق فينا العلم وبالحيوة لخلقه فينا الحيوة وبالوجود لايجادنا وليس هذا كمثل ما
هو عليه وانما قبل منكم هذا التوصيفات وتعبدكم بها لانها مبلغ وسعكم وحقيقة
ذواتكم التي تعرف لكم وتصفون بما هو كمال عندكم وان الذرة لتزعم ان لله
زبانيين لان كمالها في وجودها لها ولهذا قال الرضا ع واسمائه تعبير وصفاته تفهيم
سبحان ربك رب العزة عما يصفون **اقول** هذا جواب قول من اعترض بقوله انا
عالم وهو عالم الخ وتقرير الجواب ان قولكم هذا هو قول الصادق ع اخبارا عن شبه
صفاته تعالى بصفات المخلوق خلقه بقوله بدت قدرتك يا الهي الخ فانهم كما ذكرنا لما
لم يفهموا قول الله تعالى سنريهم اياتنا وتوهموا ان ما يرونه في انفسكم هو الله وصفاته
الذاتية ولو فهموا ان ما يرونه اية معرفة الله سبحانه بما تعرف لهم به من الوصف الحادث
لنزهوه عن مشابهة مخلوقاته وشبهتهم بانا انما نعرف ذاته وصفات ذاته بما

خلق فينا من صفاتها غلط لان معرفة ذاته وصفاته بخلقه سبحانه وانما نعرف صفاته
بما اظهر لنا من صفات فعله فنعرف صفات افعاله باثاره لان الاثر يشابه صفة
مؤثره واما ذاته فليس لنا طريق الى معرفتها وصفاتها عينها ولا يمكن معرفتها
بالكنه وانما نعرفه بصفات افعاله اذا نظرنا الى اثاره فنعلم انه تع عالم لانه خلق
العلم والعالم فلما خلق فينا العلم علمنا ان الجاهل لا يصنع العالم وعرفنا انه تعالى
حي لانه احدث الحيوة فينا اذ الميت لا يحدث الحي وعرفنا انه تع موجود لانه اوجدنا
لان المعدوم لا يوجد شيئا وليس هذا الذي عرفنا من صفات افعاله باثاره كمثل ما هو
عليه في كنه ذاته لان الافعال لا تدل الا على الصفات الفعلية كما اذا رأينا الكتابة
فانها انما تدل على صفة الفعل واما انها تدل على صفات الفاعل الذاتية كان تدل على
قوته او ضعفه او بياضه او سواده او طوله او قصره او حسنه او قبحه وانما قيل لكم
هذه التوصيفات التي لا تدل الا على صفات الافعال وتعبدكم بها لانها مبلغ
وسعكم وغاية طاقتكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها اذ لا تعرفون كمالا الا على
ما عندكم وما تجدونه كمالا عندكم فيما معرفتكم وتوحيدكم بالنسبة اليه الا كمعرفة النملة كما
روي عن الصادق ع ان الذرة تزعم ان لله زبانيين يعني ان النملة الصغيرة الحمراء
زعم ان لله سبحانه زبانيين اي قرنين لان الكمال في وجودهما عندها وفي عدمهما
نقص فتصف الله بما هو كمال عندها والخلق كلهم بالنسبة الى ذاته المقدسة كمثل الذرة
فانهم يصفونه بما هو كمال عندهم وهو سبحانه منزه عن جميع ما وصف به خلقه وانما
تعرف لهم على حسب ما يمكن منهم وهو اكبر واجل من ان يوصف بذلك ولهذا قال
الرضا ع اسمائه تعبير وصفاته تفهيم يعني امورا عبر بها لهم ليفهموا بها وكلها حادثة
وهو متعال عنها ولهذا قال عز وجل سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين فانما قال والسلام على المرسلين لانه لما نزه نفسه تع عما نسبوه اليه من قولهم

ان الملائكة بنات الله بقوله سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين يعني بهم
المرسلين الذين نزهوه عن تلك النسبة فانهم وصفوه بما امرهم به وعلمهم اياه
فاستثناهم عن المشركين يعني استثنى وصفهم من وصف المرسلين فربما يتوهم ان
وصف المرسلين الذين نزهوه عن جميع النقائص يليق بعزه فتبين لعباده ان
وصف التنزيه انما قبله منهم لانه علمهم اياه ووصف نفسه بذلك لهم لانه مبلغ علمهم
وغاية امكانهم والا فهو اجل واكبر من ذلك فبين بذلك اخر السورة اشعارا بانه هو
نهاية النهايات فقال سبحانه ربك رب العزة عما يصفون هم المرسلون وسلام
على المرسلين حيث فعلوا بما امروا فقال وسلام على المرسلين اي السلام المؤمن
حفظهم من كل ما لا يجب وحفظ عليهم رضاه لابلاغهم وتبليغهم وقيامهم بما امروا به
ثم اثنى على نفسه بتنزيه ذاته المقدسة بالاختصاص بالحمد على ما خلق وعلم ورزق
قلت ثم اعلم ان ما تجده من الاختيار التام فهو اثر اختيار فعله واختيار فعله
اختيار ذاته والوجود باسره ليس في شيء منه اضطرار محض ولا جبر خالص بل كل
ذرة من الوجود مختارة لان اثر المختار مختار وهذه الحقيقة اشترك فيها جميع خلق
الانسان والجماد الا انه كلما اقرب من الفعل كان اقوى اختيارا واظهر وكلما بعد كان
اضعف اختيارا واخفى كالنور المتشعشع من المنير كل ما قرب منه كان اشد نورا
واقوى اظهارا وظهورا وكلما بعد كان اضعف واخفى حتى ينتهي الوجود سواء كان له
ذاتيا ام عرضيا كل بحسبه **اقول** اعلم ان الاختيار التام المشار اليه بان معناه
ان شاء فعل وان شاء ترك وهو المنسوب الى المكلفين هو اثر اختيار فعل
الله تعالى اثر اختيار ذاته تعالى واختيار ذاته هو ما ينسب الى فعله بلا مغايرة بكل
اعتبار اما الاختيار الواجب فهو ذاته تعالى ولا كلام للخلق فيه وانما الكلام في
اختياره المنسوب الى فعله ومعناه على ما قررنا سابقا انه ان شاء فعل وان شاء

ترك

ترك واما تفسيره بمعنى القصد الى الفعل والرضا بما يفعل فقد اشرنا سابقا الى بطلانه
واعلم ان الوجود الممكن باسره ليس في شيء منه اضطرار ولا جبر لما نعني به من رجحان
الفعل عند الفاعل بحيث يتعين منه الفعل بحيث لا يتركه الا انه قادر على تركه
ولكنه لا يشبهه فيتم من الفعل على نفسه وذلك لغلبة سهوه على جهة الفعل وكذا
كل ذرة من ذرات الوجود من كلي او جزئي او كل او جزء من ذات او فعل او صفة او موصوف
او عرض او معروض مختارة لانها اثر المختار واثر المختار مختار لانه شابه لصفة
مؤثرة وهذه الحقيقة اعني الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك اشترك فيها جميع
ما خلق الانسان والجماد وما بينهما من انواع الحيوانات والنباتات والمعادن وما بين
من البرازخ الا انه كل ما قرب من الفعل الذي هو امر الله الفعلي ومن امر الله المفعولي كان
اقوى اختيارا لاجل قرب مشابهته لصفة مؤثرة واظهر بمعنى ظهور اختياره كما ترى
في الانسان فان الاختيار فيه اقوى منه في الحيوان وفي الحيوان اقوى منه في النبات
وهكذا يتوهم من لم يقف بسره على هذه الحقيقة ويعثر بلطيف حسه على هذه الدقيقة ان
النبات والجماد مختارة بل الحيوانات العجم مع انه يسمع كلام الله ينطق
باختيارها كما قال في السماء والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وان
من شيء الا يسبح بحمده ومثل ذكر الضماير العائدة اليهم بمضمرات العقلاء وقد تقدم بعض
بيان ذلك وكذلك يسمع السنة المنورة ناطقة بتكليف الجمادات والنباتات و
معاقبتها على المخالفة وما اعجب حال من تنكير ذلك ولا يقبل التعريف ممن يعرف
وما هو الا كما قال الشاعر بقوله اذا كنت ما تدري ولا انت بالذي تستطيع الذي
يدري هلكت ولا تدري شي واعجب من هذا باب بانك ما تدري شي وانك ما تدري بانك ما تدري
وكلما بعد من الفعل كلما كان اضعف اختيارا وذلك مثل الجمادات ما خفي اختيارها
حتى ان من يعرف يرى بانها ليست مختارة اصلا لانه يرى ان الانسان يتصرف

في الجمادات والنباتات كيف يشاء ولا يمتنع عليه منها شيء ولم يتفطن في نفسه مع انه
لا ينكر كونه مختارا مع القدر يجري عليه وهو لا يشعر ويفعل الله به ما يشاء وهو لا يعلم كما قال
من قائل والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون فهو مع اختياره بالنسبة
الى فوقه يحكم الجماد وليعتبر بهذا في اختيار الجماد بالنسبة الى اختياره ومثال ذلك
كالنور المتشعشع من المنير هو شيء واحد ولكن اجزائه متفاوتة فكل ما قرب من المنير كالسراج
مع اشعته كان اشد نورا واقوى اظهارا لغيره وظهورا في نفسه وكل ما بعد من السراج
كان اضعف اظهارا لغيره واضعف ظهورا في نفسه اي خفي وهذا مثل خلقه الله للوجود
الكوني وانبساطه في مراتبه من الفعل فان وجود الانسان ووجود الجماد وما بينهما كله
فايض عن الفعل مثل نور السراج فانه فايض من السراج فكما ان نور السراج متساوي
الاجزاء في النورية وفي الطبيعة وانما اختلفت في الشدة والضعف من جهة قربها
من السراج وبعدها والقرب والبعد هما متممات قابليتها للاشارة من المنير ومختلف
باختلاف قوة المتمم وضعفه كذلك اجزاء الوجود الكوني فان اختلاف مراتبه من متممات
قابليات اجزائه فتختلف الاجزاء باختلاف قوتها وضعفها مع تساويها في مطلق
قابلية صفاتها من النورية والاختيار والشعور والادراك واختلاف هذه الصفات
باختلاف القرب والبعد من الفعل وهكذا حكم تفاوت مراتب الوجود حتى في انبعاثه
من الفعل فيبقى فيفنى الاختيار بفناء وجوده فما دام شيء من التحقق ثابتا فالادراك
والاختيار ثابت بنسبة تحققه بل هو مقتضى الكون فلا يوجد ما يوجد بل حيثما عدم
الاختيار عدم الوجود وبالعكس وهكذا كل ذاتي او عرضي كل بحسبه **قلت** وما ترى
من المجبول كنزول الحجر الذي لا يقوى ظاهرا على الصعود فاعلم ان الله سبحانه وكل
به ملكا يضعه حيث امره الله وذلك مما يمكن في الحجر من النزول وما ترى من المجبور
ظاهرا كالحجر الذي يدفعه الشخص الى جهة العلو فيصعد مع ان شانه النزول

مطلق ـه

فاعلم

فاعلم ان الله سبحانه وكل ملكا كان موكلا بعضو الشخص الدافع هو اقوى من الملك الموكل
بالنزول وقد امر الله الملك الموكل بالنزول من ان يتمثل امر الموكل بالدافع الى انتهاء شعاع
وذلك الملك وشهوة الحجر في شهوة الملك الموكل بالنزول **اقول** اعلم ان الحجر اذا ترك
ونفسه نزل ولم يصعد ويقال هو مجبول على النزول ويريدون انه خلق على طبيعة لا
تقتضي الا النزول وانما لم يقولوا هو مجبور لان الاجبار لا يكون للشيء من نفسه وهذا
طريقة العوام مما يدركون من الاشياء والعلماء عليهم السلام والمتعلمون منهم يثبت هدوه
الاشياء ومختارة وذلك ان الله عز وجل وكل بكل شيء ملكا يقدره حيث يريد الله منه
كما هو مقتضى نظام الكون فوكل بالحجر ملكا ينزل به لانه عز وجل لما خلق الانسان على اكمل
وجه يحتمله الكون جعله في وسط العالم وهو كرة الهواء وقدر المكونات فوقه وتحته فجعل
النار فوقه والسموات فوقها والماء والارض تحته فوكل بالحجر ملكا ينزل به الى قراره وليس
انه مجبول ينزل بالطبيعة بل وكل به من ينزل به ليس على نحو الاجبار ولكنه جعل شهوته في
متابعة الملك فان صعد الملك صعد الحجر وان نزل نزل فاذا ترك الملك المنزل وما
وكل به والحجر وشهوته نزل الحجر لا يريد الصعود وقد وكل الله سبحانه ملكا بعضو الشخص الدافع
وقد جعله اقوى من الملك المنزل للحجر مثلا وامر الله عز وجل الملك المنزل للحجر بطاعة
الملك الدافع وجعل شهوته في طاعته في خلاف ما وكل به بمقدار شعاع الدافع وسعة
اجنحته فاذا اخذ الشخص الحجر وزجه في الهواء تقوى الملك الدافع قوة عضو الشخص
الرامي بمقدار ما امره الله سبحانه وقدر له من مساحة الصعود ويشتهي الملك المنزل متابعة
الملك الدافع فيما امر به من الصعود واشتهى الحجر متابعة الملك المنزل في شهوته
التكليفية كما اشتهى متابعته في شهوته الطبيعية الى ان ينتهي شعاع الملك الدافع
والمراد من شعاعه نهاية قوة دفعه للحجر الى جهة العلو فاذا انتهى شعاعه اوحى اليه مدبر
الامور ومقدرها بان يكف عن الدفع ويمنع العضو الدافع كذلك فرجع الملك

المنزل بعد انقضاء مدة سلطان الدافع الى مقتضى طبعه من النزول بالحجر لانه هو
تكليفه بما يشتهيه فيرجع معه الحجر الى النزول وصعود الحجر بالدفع ذاتي له الا انه
ناقص والملك الدافع له بالعضو متمم لنقصه فمع المتمم يتساوى عنده الصعود
والنزول اذ كل منهما ممكن له وكل ممكن له اذا تمت شرايطها اليه بشهوته انه كالجايع
اذا حضر بين يديه الطعام المتمكن من الاكل بدون مانع فانه لابد ان ياكل مع انه
لو شاء لم ياكل وان مات جوعا فهو مع مع نعمه للاكل مختار فيه ككسا الحجر ولو قلت
لك هل يمكن في الحجر الصعود قلت نعم الا انه بدافع ومعين وهذا هو مرادنا من
اختياره اذ لو لم يكن منه الصعود كان متعذرا فامكان الصعود وامكان النزول
بالنسبة اليه كل بشرايطه على حد سواء ولا نعني بالاختيار الا هذا وانما كان نزوله
وصعوده بميل شهوته لانه هو باب استمداده الذي به بقائه وقوامه والشي تلايمه
ما به بقائه وقوامه ومعنى الشهوة ولانه هو تكليفه الذي هو علة ايجاده فافهم
فشهوة الحجر فيما يكون من الملك ما في نزول او صعود وشهوة الملك اذا خلى و
نفسه في النزول بالحجر الى ما يمسكه على مركزه واذا احضر الملك الموكل بالعضو
الدافع للحجر الى غير جهة السفل كانت شهوة الملك المنزل في متابعته فادام حكم
سلطانه ثم شهوته الى ميل طبيعته قلت فاذا اشتهى شعاع الدافع اشتهى المنزل
النزول واشتهى الحجر ما اشتهاه وليست في الحقيقة شرارا انما هي شهوة اختيار
كشهوة الجايع للاكل فانه ياكل لكنه مختار مع انك ما ترى ان الجائع الذي يحصل
الطعام وهو قادر على الاكل منه وليس له مانع من نفسه ولا من خارج بكل فرض لابد
ان ياكل مع انه مختار قطعا هذا المثل الحجر حر فالحجر لا فرق بينهما ولكن الطرف
الاختيار الاخر من اختيار الحجر وهو عدم النزول منه باختياره خفي جدا لان
الاختيار من الجمادات والنباتات لا يعرفه الانسان الا بطور وراء طور العقل

فقوله بشهوته صح

ولذا

وذلك لانسه بابناء نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار الا ما كان من نوعه كالانسان او من جنسه كالحيوان واذا كان له طور من المشاعر ورا. الاحساس والعقل عرف اختيار النباتات والجمادات **اقول** اذا اشتهى شعاع الدافع اي قوة دفعه فان القوة الفعلية شعاع الفاعل ولم يكن له ميل الى طبعه ارتفعت شهوته كالجائع اذا اشبع ارتفعت شهوته للطعام فاذا كان كذلك اشتهى الملك المنزل النزول لانه مقتضى طبيعته فيميل شهوته لان شهوته للصعود حين اشتهى الدافع الصعود ليست بمقتضى طبعه وانما ذلك شهوة المتابعة فاذا اشتهى المنزل النزول اشتهى الحجر ما اشتهاه الملك المنزل لانه من نوع طبيعه لان ذلك الملك جمادي وليست من شهوة الحجر للنزول في الحقيقة شهوة سر وانما على شهوة اختيار كشهوة الجائع للاكل فانه لابد ان ياكل ولا يقدر على ترك الاكل لكنه مختار وتدرك في نفسك انه مختار وهو يدرك ذلك من نفسه انه لو شاء ترك وان مات مع انك ترى ان الجائع اذا حصل له الطعام وهو قادر على الاكل منه ولا مانع له لا من نفسه كبعض الامراض او من خارج على اي حال كان لابد ان ياكل وميل الحجر الى النزول مثل الجائع في الاكل بلا فرق لكن الطرف الاخر اي ما يقابل ميل الجماد والنباتات والحيوان بشهوته التامة والطرف المقابل فاقصى الشهوة بدون المتمم اي جهة صعود الحجر مثلا خفي جدا او خفاه على من يطلب منهما اختيارا كاختيار الانسان في ظهوره وعدم خفائه لان مثل هذا الرجل قد انس بابناء نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار الا ما كان من نوع اختيار نوعه لان اختيار الجمادات والنباتات لا يعرفه الانسان بعقله وانما يعرفه بظهور فوق عقله كما اذا كان من اهل المتوسم الذين ينظرون بنور الله عز بافئدتهم **قلت** وانا اذكر لك شيئين مثالا وبيانا نستدل بهما على اثبات اختيار النباتات والجمادات وشعورهما فالاول اعلم ان الوجه الصادر من المشية كالنور الصادر

عن السراج ومعلوم ان اجزاء النور كل ما قرب من السراج كان فوق نورا وحرارة ويبوسة
فما كان ابعد منه وهكذا حتى تكون اجزاء النور اضعف الاجزاء نورا وحرارة ويبوسة فاذا
فقد النور فقد الحرارة واليبوسة ولا يمكن وجود احد هذه الاوصاف بدون الاخرين بل
اذا وجد واحد وجدت الثلاثة واذا فقد فقدت الثلاثة فكذلك الوجود الصادر من
المشية كلما قرب منها كان اقوى وجودا وشعورا واختيارا كالعقل الاول فكل ما
بعدت ضعف الثلثة على حد سواء الى الجمادات فيكون الجمادات اضعف وجودا
وشعورا واختيارا كما قلنا في نور السراج لانه اية اتت في الافاق لهذا المطلب
لمن ورد هذا المشرب قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق فافهم **اقول** قد ذكرنا هذا فيما سبق فلا فائدة في ذكره مع ان العبارة
ظاهرة ليس عليها غبار وقد ذكرنا فيما تقدم ان قولنا العقل الاول ليس لانا نذهب
الى القول بثبوت العقول العشرة بل نريد به اول المخلوقات من عالم الغيب والشهادة
يجري على الالسن فلا نريد به الا عقل الكل اي عقل العالم كله **قلت** والثاني ان الم
ان الشيء الجماد مثلا كالحجر اذا اداه شيء دفعه الى العلو لا يندفع الا اذا كان يمكنه
الاندفاع ولا يمكنه ما ليس في حقيقته بل انما اندفع الى العلو لان ذاته قابلة لذلك
كما ان ذاته قابلة للنزول بنسبة واحدة ولكن الله سبحانه جعل علة النزول وشهوته
واختياره راجحة فلازمة للجماد بتسخير الله لاجل منفعة الخلق واما ان علة الصعود
وشهوته واختياره بوجود المقتضي كما ان علة النزول وشهوته بوجود المقتضي له و
هو الذي يسمونه العوام بالثقل واذا دفعه الى العلو دافع فليس في الحقيقة قاسرا
بل هو معين لما يقتضيه ذاته لان القاسر هو باعث بالشيء ما لم يكن في ذاته وهذا
محال لانه اذا دفعه وكان الاندفاع غير ممكن في ذاته فان لم يندفع لم يقع قسر وان
اندفع فليس هو ذلك بل المندفع غيره **اقول** ان هذا الكلام فيه بيان اختيار

الجماد

الجمادات بمعنى بيان علة الاختيار فيها مثل الحجر اذا دفعه دافع الى العلو فانه يندفع
وان لم يمكنه الاندفاع لذاته لم يندفع لكنه امكان ناقص فيتم امكانه فيتساوى مكان
نزوله ويرجح عليه ما دام موجودا ولهذا يصعد الحجر الذى من شانه النزول طاهرا وانما يندفع
الى العلو لان ذاته قابلة للنزول والصعود وان كان الصعود يحتاج الى شى اخر يدفعه
لانا نقول بالضرورة النزول يحتاج فيه الى منزل فلا ينزل من ذاته على جهة الجبر حتى يقال
انه لا يصعد من ذاته بل نقول هو يصعد كما ينزل ففى كلا الحالين قدر الله معه ملكا
منه واحدا الا انه اى الملك ملازم للحجر لاجل منفعة الخلق لان ذلك هو علة اقلالهم
لان الارض انما تقلهم بكونهم فوقها ومن تحتهم فجعل لطيف حكمته الملك المنزل للحجر ملازما
له وربما سموه العوام بالثقل حتى ان كثيرا من قشرية الحكماء جعلوا الملائكة صفات الا
الاشياء فقالوا الملك المنزل للحجر هو ثقله والملك الصادم من الحجر هو صلابته وهكذا
بحيث لو اخذت الملائكة من الحجر ما بقى منه شئ لانه عبارة عن صفاته وهذا غلط وباطل بل
الملائكة حيوانات متحركة بالارادة موكلون بكل شئ وهم مغارقون لصفات الحجر مثلا و
ان كان كل صفة موكل بها ملك وهو غيرها والملائكة نفس طيبة مفارقة بذاتها للاشياء
الموكلة بها مقارنة لها بافعالها مدبرة لها وهى مغايرة للاشياء لصفاتها وجميع ما
يجرى من الاشياء فبالملائكة الموكلين بها لان الملائكة هى المدبرات امرا والملائكة
النفسانية فما دونها من الطبيعة والمهية والصورية والجسمانية كلها اجسام لطيفة
شفافة على اختلاف انواعها واصنافها واشخاصها والحاصل انما ذكرت هذه الاشارة
دفعا لما عسى ان يتوهم انا نريد بالملائكة هذه الصفات المنسوبة الى الاشياء ولانك
اذا عرفت ان جميع احوال الاشياء انما يصدر عنها بواسطة الملائكة الموكلين بها
عرفت ان نزول الحجر وصعوده بالنسبة الى ذاته سواء باعتبار كون كل منهما ممكن
الوقوع وان رجح النزول فى حالة عدم وجود الدافع فانما هو راجع غلبة شهوة الحجر لاجل

ميل الملك المنزل لكان يرجح الصعود حالة الدفع فيكون الدافع معينا لا قاسرا والدليل عليه
انا اذا دفعه الى جهة العلو وكان الدافع اقوى من المنزل فان اندفع فقد كان الاندفاع
ممكنا وان كان لم يندفع لعدم امكان ذلك في ذاته لم يتحقق القاسر وان دفع حيث
لم يمكن في حقه فقد ظهر ان المندفع غيره لانه لا يمكن فيه الاندفاع وهذا المندفع يمكن فيه
الاندفاع فهو غيره فلم يتحقق القسر اصلا فافهم ان شاء الله تعالى **قلت** لانه اذا امكن فيه ما
لا يمكن فيه لا يكون حتى يتغير حقيقته الى ما يمكن فيه فلا يكون هو اياه لان ما يمكن فيه لا
يمكن ان يمكن فيه فاذا دفعه فاندفع كان الاندفاع ممكنا فيه ولكن لطيفه من الوجود و
مقرب عما يكون فيه ان يكون بنفسه فكان هذا الدافع معينا لما يمكن ان يندفع و
متمماله فكان عبرا الاندفاع ممكنا في ذاته لما في ذاته من الانقياد وهو مطاوعه و
هي اختيار لمن يفهم **اقول** هذا الكلام ظاهر بمعونة ما ذكرنا قبله وكررنا معناه
وقوله فلا يكون هو اياه اشير به الى ما ذكرت قبله من قولي لان القاسر هو ما يسلك بالشيء
ما لا يمكن في ذاته وذلك لانه ان سلك به ما يمكن في ذاته فهو مطاوع للمسالك
والسالك للمتمم لما نقص من المطاوع والمطاوع لا يكون مجبورا وان سلك به ما
لا يمكن في ذاته فقد صيره فيما لا يمكن في ذاته وهو شيء غير الاول بخلاف ما اذا كان
ممكنا في ذاته فانه مطاوع ولكن لطيفته من وجهه نقصت متممها الدافع ولطيفه
الشيء من وجوده كنه حقيقته الامكانية التي ليست علة الكون فلما تممها الدافع بقابل
لطيفة صعد الحجر فكان الدافع معينا ومتمما وكان الحجر مندفعا والمندفع مطاوع مختار
وهو قوله وهو مطاوعه وهي اختيار لمن يفهم **قلت** فالاختيار لازم لجميع ذرات
الوجود ولكن الامر المحكم ان يكون الشيء على كمال ما ينبغي ان يكون وكمال ما ينبغي ان يكون
التابع تابعا باختياره لاحوال المتبوع من حيث المتبوعية والا لم يكن التابع تابعا
ولا المتبوع متبوعا اذ التابعية والمتبوعية نسبة ارتباط بينهما ومشابهة في الذرات

يقتضي المجانسة المقتضية للميل الذاتي المقتضي الاختيار بسبب اختلاف جهة كل
منهما كما اشرنا اليه مرارا اقول متفرع على ما ذكرنا سابقا ان الاختيار لازم لجميع
ذرات الوجود فلا يتحقق شيء من ذرات الوجود من ذات او صفة او عرض او معروض
عين او معنى الا مع الاختيار لما بينا اولا ان الاختيار شرط التكليف والتكليف
شرط الايجاد ولان التكليف ارشاد الى القابلية وتحصيلها وحصولها فلو لم يكن
مختارا لقبح ايجاده قطعا والحكيم لا يفعل القبيح فلا بد ان يكون مختارا لان صحة
الاختيار مترتبة على صحة الايجاد ولكن الامر المحكم المطابق للحكمة الجاري بمقتضى
صنع الحكيم العليم القدير على ما يريد ان يكون الشيء على كمال ما ينبغي لانه هو مقتضى
صنع الحكيم العليم القدير على ما يشاء ومن كون الشيء جاريا على كمال ما ينبغي ان يكون
التابع من حيث هو تابع تابعا باختياره لاحوال المتبوع لانه لو لم يكن تابعا باختياره
لم يكن تابعا في الحقيقة اذ مفهوم التابع ان يكون تابعا باختياره لكانت التابعية
ليست من فعل التابع وانما هي من فعل المتبع وكذا حكم المتبوع في امر الاختيار فانه
من حيث المتبوعية مختار والا لسقط حكم متبوعيته كما في قصة عيسى عم مع من عبده
من دون الله سبحانه غير راض بذلك اذ التابعية والمتبوعية نسبة ارتباط بشرط
الرضا وهو الاختيار هنا اذ بدون الرضى لا يتحقق التابعية والمتبوعية ولهذا
سقط اعتراض عبد الله بن الزبعري على قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصبت جهنم انتم لها واردون بقوله نرضى ان يكون نحن والهتنا عيسى بن
مريم في جهنم لانه عبد من دون الله فسقط اعتراضه لعدم تحقق نسبة التابعية
والمتبوعية مشابهة في الذوات مقتضية للمجانسة ولولا المجانسة في الجملة لما
حصلت المشابهة ولولا المشابهة لما حصلت التابعية والمتبوعية وانما
حصلت لوجود المجانسة والمجانسة يقتضي الميل الذاتي من كل واحد من المتجانسين

الى الاخرى وهذا موجب للاختيار بسبب ان جهة التابعية مخالفة لجهة المتبوعية فيميل
الموافق الى المخالفة والمخالف الى الموافقة لا يكون الا عن اختيار كما ذكرت ذلك مرارا
فافهم المخالفة في التابعية والمتبوعية والموافقة في المجانسة **قلت** ولو كان تابعا
بغير اختيار لم يكن تابعا لما قلنا والنبات والجماد في الوجود تابعان للحيوان لانهما
من فاضل طينته فيجب ان يكون تابعا لتلك الاحوال فيجب في الحكمة لانتظام الوجود ان
يكون تابعا لمحله وثقله كالماء والتراب وتابع لظلمه كالنار والسماء ويحيط به كالهواء
لان جميع الاكوان تابع للانسان فعلة الصعود والنزول للتسخير ولي التدبير لانه
اعانة منه لها فما اراد منها **اقول** قد ثبت ان التابع للانسان فعلة الصعود
والنزول تابع باختيار لانه لو كان تابعا بغير اختياره لم يكن تابعا بل مجبورا والمجبور
مادة المجبر له بغير اختياره فلا يكون تابعا لما ثبت ان النباتات والجمادات كلها
تابعة في الوجود للانسان لان الحيوانات والنباتات والجمادات كلها خلقت
من فاضل طينته اي من شعاع وجوده لاجله اي لينتفع بها في نفسه وفي شئونه وجب في
الحكمة ان يكون كلها تابعة لاحواله وكونها من فاضل طينته خلقت ولمنافعه كونت
فكان الانسان هو علتها المادية والغائية فيجب في الحكمة ان تجري جميع احوالها
وصفاتها على متابعة علتها واصلها فيما يوافقها وما يوافق العلة التي هي الانسان
لانتظام وجوده فيكون بعض تلك التوابع تابعا لمحله وثقله كالماء والتراب ويكون
بعضها تابعا لظلمه من فوقه كالنار والسماء ويكون بعضها تابعا يحيط به كالهواء
لان الهواء به استنشاق روحه ودوام حيوته ومادتها لحرارته ورطوبته ولانه وسط
التوابع اذ فوقه النار والسماء ويكون ~~بعضها تابعا يحيط به كالهواء لان الهواء~~
~~به استنشاق روحه ودوام حيوته ومادتها لحرارته~~ وسبع سموات وفلك المنازل
وفلك البروج والكرسي والعرش وجسم الكل والمثال وجوهر الهباء والطبيعة والنفس

والمادة

والروح والعقل فهذه تسعة بعدد حروف بسم الله الرحمن الرحيم وتحته الماء وسبع
ارضين والملك الحامل لها والصخرة وهي سجين سمهن والثور والحوت والبحر والريح
العقيم والجهنم والطمطام والثرى وما تحت الثرى والجهل وهذه تسعة عشر بعدد زبانية
سقر فالانسان هو القائم بين الصعقين والمتوسط بين البحرين لان هذه الاكوان
العلوية والسفلية كلها تابعة للانسان فتكون علة صعود بعضها وهبوط بعضها
من تسخير الله سبحانه بتدبيره لمنافع الانسان ببقائها وعلة بقائها بتكليفها وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا وعلة تكليفها
كونها مختارة وعلة اختيارها صنع كل شيء منها مركبا من شيئين مختلفين كما مر
اوجدها على ما تكون به مختارة لئلا يكون للناس ولساير خلقه عليه تعالى حجة واعانة
منه سبحانه لها على ما يريد منها ولا الحاد ولا واخراج باطنا وظاهرا **اقلت** فكما
التابع على ما ينبغي وكما ينبغي ان يختار المتبوع متبوعية التابع ويريدها ويختار
التابع تبعية المتبوع ويريدها وهو المراد من الاختيار وتسخير الله كلها منها معونة
منه لما اختارا الا لم يكونا اياهما اذ لا يكون الشيء اياه الا بما يكون له فافهم ما كررناه لك
اقول هذا من تمام ما تقدم وهو انه قد ثبت ان كمال الصنع ان يكون المصنوع
على كمال ما ينبغي وصنع الشيء على كمال ما ينبغي ان يكون مختارا في شيء من احواله ومن
ذلك ان يختار المتبوع متبوعية التابع بمعنى ان يكون مختارا اذ لو لم يختر ذلك
لم يكن متبوعا للتابع ولو فرض ان التابع تبعه لانه اذا كان باختياره لم يكن متبوعا
له وان تبعه فلا يترتب عليه احكام المتبوعية اذ لا يترتب الا مع الرضى بالمتبوعية
من اختيار كما حكى سبحانه عمن رضوا بالمتبوعية عن اختيار في ترتب الاحكام على متبوعيتهم
قال تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وكذلك بما جعل لها من خصوص هذا الميل
الاختياري وامثاله ولو لم يجعل لهما ذلك لم يكونا اياهما اي تابعا ومتبوعا بل كانا شيئا

وشيئا اخر فانهم قلت وليس تسخيره تعـ قسرا وانما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه الا بما
سئلته ولم يجرها على السؤال بل سالها باختيارها ولهذا قال الست بربكم استخبارا وتقريرا
لما علموا فاتاهم بذكرهم وما انطووا عليه ورضوا به فلما اتيهم بالاختيار وخبرهم اقر من اقر
وجحد من جحد ولو قسرهم عليه لم يمتنع منهم احد وهذا البيان والمثال انما هو باللسان
الظاهري اقول قد ذكرنا ان تسخير الله سبحانه للاشياء على التلازم والانضمام و
الانضمام والاقتران ليس قسرا بان يكون عز وجل اجبرهم على ذلك لما قررنا سابقا
من ان المحدث من ذات او صفة عين او معنى مادي او مجرد او حيوان او غيره مركب او
بسيط لا يمكن ان يكون حتى يكون له اعتبار من ربه وهو وجهه واعتبار من نفسه وهو ماهيته
فخلق على ما هي عليه من كونها لا يتحقق الا بالاعتبارين المذكورين ولا تكون مخلوقة على ما
هي عليه حتى يخلق على مقتضى قابليتها باختيارها ولا تكون ذلك حتى يجري عليها الايجاد
ويوجد الصنع بسؤالها ذلك منه تعـ ومع هذا لم يجرها في الصنع على محض السؤال اذ مقتضى
محض السؤال ان يخلق على مقتضى الفعل سواء كان على كمال ما ينبغي لم يكن الصنع على كمال
ما ينبغي بل يكون مخالفا للكمال والحكمة وذلك صنع الجاهل العاجز واما صنع القدير العليم
فيجب ان يكون على كمال ما ينبغي وذلك مقتضى الايجاد على جهة الاختيار اقتضى ان يتوجه
طلب سبيل التكوين على جهة السؤال ولهذا قال تعـ الست بربكم استخبارا لهم في الرضا
بالاستجابة له فيما طلب منهم وتقريرا على ما طلبوا منه باجابته لهم بان خلقهم على ما قبلوا من
تكوينه اياهم فاتاهم من امره الفعلي والمفعولي بما ذكرهم به حين ذكرهم في خلقه وجعله
لهم على ذكرهم به في صنعه وما انطووا عليه من حقايق ذواتهم وقوابلهم فما رضوا به كما
ذكرنا فلما اتاهم بذكرهم على نحو الاختيار اقر من اقر باختياره وجحد من جحد بانكاره بعد
اعترافه واصراره ولو قسرهم واجبرهم لم يمتنع منهم ولا انكر منهم ولا جحد وهذا البيان
والمثال كله باللسان الظاهري عن طريقة المشائين لانهم انما يعرفون من المعاني ما

ذكر

دلت عليه العبارة الظاهرة العامة **قلت** واما المعنى الباطن فهو ما ذكرتُ من انه
من ملائكته وكمال البيان يطول به الكلام لما في المقام من الدقايق الخفية ولكن هذا تلويح
وتمثيل واشارة واعلم ان هذا التكرار في العبارات والترديد انما هو للتفهم ولو هديت
واقتصرت على الاشارة لكلت البصاير وانسدت المذاهب الى هذه المطالب
ومع هذا فان عرفت قلت انت والله ولي التوفيق **اقول** هذا آخر ما كتبت من الفوايد
وبيان آخر ما اردت من البيان والتعليق على هذه الفوايد حيث انها لا تعرف الا بتعريف
شتى لبعدها من ادراك الاوهام او ببيانها على معاريض الكلام من حكم الائمة الاعلام عليهم
السلام فوراء المعنى الباطن فهو ما اشرنا اليه من ذكر ان الانزال والاصعاد في النبات
والجماد من الملائكة الموكلين به كما اشرنا اليه قبل هذا لانه هو لسان اهل الشرع ع وايّاك
ان تطلب فهم هذه المطالب بنمط ما ذكروا في كتبهم فان طريقتهم وكتبهم وفهمهم كما
قال امير المؤمنين ع ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض
وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها الخ وهذه المطالب
المشار اليها في هذه الفوايد شطر من معاني كلام العيون الصافية التي تجري بامر الله
لا نفاد لها واياك ان تقول وكل يدعي وصل بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا فاني اقول
لك اذا اشتبكت دموع من عيون تبين من بكى ممن تباكا وانما كررت الالفاظ ورددت
المعاني رجاء ان تفهم المراد ولا تظن ان هذا عن عجزه عن تهذيب العبارة فانه امر
سهل على كل احد ولكني رايت هذه المقاصد بعيدة عن تناول الافهام فرددت لك
وكررت المعاني عليك والله سبحانه ولي التوفيق قد تمت هذا

الكتاب المسمى بشرح الفوايد على يد احوج عباد الله و
اضعفهم ابو القاسم بن محمد علي غفر الله لوالديه
في يوم يكشنبه ٢٦ ذيحجه الحرام سنه ١٢٧١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وبعد فيقول العبد المسكين
احمد بن زين الدين الاحسائي ان ذا الرأي السديد الملا رشيد قد عرض علي مسائل
طلب مني الجواب عنها والقلب غير مجتمع ولكن لا يسقط الميسور بالمعسور والى الله
ترجع الامور قال سلمه الله تعالى بعد الحمد والصلوة الاستدعاء من العالم الرباني الى ان
قال ان يمن على العبد الفقير بتحقيق جواب سؤاله وتوضيح ما خفي على باله وهو ان محمدا
وآله ع هل هم من الوجه المقيد او المطلق ام هم في مرتبة اخرى غيرهما فان كانوا من الوجه
المقيد فكيف التوفيق بينه وبين قولهم وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق
من حدائقنا الباكورة وهو اول الوجه المقيد اقول اعلم ان محمدا وآله ع لهم
مراتب اعلاها المعاني واوسطها الابواب واسفلها الامام والحجة والقطب لكل
قائم منهم فاما المرتبة العليا فهم محل المشية ومثالهم هنا كالسراج المركب من النار
والدهن فالنار مشية والدهن حقايقهم وكمثل الحديدة المحماة في النار ولا ريب
انهم هنا من الوجه المطلق لان حقايقهم ع في هذه الحال بمنزلة الصورة والمشية
بمنزلة المادة فالجبروت التي اتى لها العمق الاكبر والكلمة التامة كك هو ذلك
الانسان الاكمل الذي قدره الله من ذلك الصورة وتلك المادة وهو المراد من الوجه
المطلق وعالم فاحببت ان اعرف واما المرتبة الوسطى التي تسمى الابواب فهي من
الوجه المقيد وفي تلك مراتب اعلاها الماء الاول الصادر عن سحاب المشية المساق
الى الارض الميتة وارض الجرز وهذه هيولى الهيوليات ومادة المواد واسطقس
الاسطقسات وحيوة كل ذي حيوة وجميع القيود تحته وانما دخل في مطلق الوجه
المقيد لعروض القيود له في مراتب ظاهره ومع بقائه في ذاته على كمال وحدته و

وحقيقة بساطته وبعدها العقل الاول والروح الكلية ونفس الكل وطبيعة الكل
واسفلها المادة الجسمانية والصور الجنسية والنوعية والصنفية والشخصية و
هى باب للاشياء واحكامها فعقلهم باب للعقول ونفوسهم باب للنفوس و
اجسامهم باب للاجسام واجسادهم باب للاجساد ومعنى كونهم بابا انهم فى كل
رتبة من مراتب الوجود المقيد باب الله فى ظهوره بتلك الرتبة وباب تلك الرتبة
بقبولها من موجدها والى هذا المعنى الاشارة بقول الحجة ع فى دعاء شهر رجب اعضاد من
مفهوم قوله تع وما كنت متخذ المضلين عضدا يعنى انه اتخذ الهادين عضدا اعضادا
لخلقه فالتوفيق بين هذا وبين قول الحسن العسكرى عليه السلام وروح القدس فى جنان
الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة ان هذا هو حيوة روح القدس لانه هو الماء
الذى جعل الله منه كل شئ حى فلما ساق سبحانه سحاب المشية الى الارض الميتة انزل بها
هذا الماء فاجتمع مع ما يشاكله من يبوسة الارض الميتة فنبتت فى تلك الجنان اعنى
الجنان الصاقورة شجرة الخلد فكان روح القدس اول غصن نبت فيها فروح القدس
اول خلق من العالمين الذين هم اركان العرش الذى هو الصاقورة فهو فى الوجود اول
الروحانيين لا اول رتبة من الوجود المقيد ولهذا قال الصادق ع ان العقل اول خلق من
الروحانيين عن يمين العرش وهذا الماء الذى هو اول مراتب الوجود المقيد ثانى رتبة
لهم والى هذا اشار سبحانه بقوله وكان عرشه على الماء وفى الحديث عنهم ع ما معناه ان
الله حمل دينه على الماء قبل السموات والارض الخ وفى تفسير الاية واما اول رتبة لهم
فهى التعين الاول وهو محل المشية كما تقدم فافهم قال سلمه الله وكيف الحقيقة المحمدية
هى المشية وكيف هم مقامات الله التى تقع عليها اسامى الوجود حتى الحق كالذات
البحت ومجهول النعت وعين الكافور وذات ساذج وبلا اعتبار وغيرها كما
فى الفوايد وان كان من الوجود المطلق ولا يظهر لنا له معنى فما التوفيق بينه وبين

خلق الله الاشياء كلها بالمشية وهم من الاشياء على ما نعرف وان كانوا فى مرتبة غيرها من
داوضحوا لنا اقول اما بيان الحقيقة المحمدية هى المشية باحد وجهين الاول ان الحقيقة
المحمدية عبارة عن عالم الامر وادم الاول والمحبة الحقيقية ولا نعنى بالمشية الا ذاك
لان ذلك المقام يسمى باسماء هذان منها الثانى ان نسبة الحقيقة المحمدية الى المشية
كنسبة الانكسار الى الكسر لانها انفعال الفعل حين فعله الفاعل بنفسه نعم يكون الاطلاق
على سبيل الحقيقة ان المشية المخلوقة بنفسها هى الحقيقة المحمدية ونفس تلك النفس هى
المشية فيكون قوله ع ثم خلق الخلق بالمشية معناه ان الله خلق الخلق بشعاع الحقيقة
المحمدية او بنفسها باعتبار انها محل المشية التى قلنا انها نفس الحقيقة كما قال سبحانه
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم او بالعكس بان
يكون الحقيقة هى نفس المشية فتكون المشية مخلوقة بها بمعنى انها القابل والقابل هو
فاعل فعل الفاعل له كما قال تعالى كن فيكون واما كونهم مقامات الله الى فكذلك ومعناه انه
سبحانه كان كنزا مخفيا فلما احب ان يعرف ظهر لهم بهم لكل شئ بنفس ذلك الشئ فهم من
حيث هم المظاهر العليا يتحقق لهم الوجود المطلق كما تروا واما وقوع الاسامى المذكورة عليهم
فلان تلك الاسامى تطلق على معنى هو عنوان الحق سبحانه فحقايقهم ذلك العنوان وان
الاسماء اللفظية اسماء لهذا العنوان وهذا العنوان اسم للذات الغيب البحت وهذا
الاسم هو المشار اليه فى الدعاء اسمك الذى استقر فى ظلك فلا يخرج منك الى غيرك ومعنى
انه استقر فى ظله انه استقر فى ظل الله سبحانه وذلك الظل هو ذلك الاسم بمعنى انه اقامه بنفسه
ومعنى اخر ان الاسم هو المشية والظل هو الحقيقة المحمدية او بالعكس على ما اشرنا اليه سابقا
واما كونهم من الاشياء فلا يلزم ان لا يكونوا علة الاشياء تجمعهم صفة وتفرقهم صفة فالصفة
الجامعة للاشياء هى المشية وتصدق على شئ بالحقيقة وعلى اخر بالحقيقة بعد الحقيقة
يعنى الحقيقة الاضافية والصفة المفرقة هى ان الشيئية قسمان شيئية بنفسها وشيئية

بعضها

بغيرها والاول علة والثاني معلول وهم ع لهم مراتب الى الوجه المطلق الى ما تحت الثرى
هم في كل مرتبة علة لغيرهم ممن هو دونهم ويصدق عليهم انهم معلولون بالنسبة الى ما
فوق تلك المرتبة منهم والى ذلك المعنى الاشارة في الاحاديث والادعية ان الله
سبحانه اشهدهم خلق انفسهم واشهدهم خلق جميع خلقه قال سلام الله عليه ومنوا علينا
الله بايضاح انهم ع هو نقط مقامات الله ومظاهره وانها هي الذات الظاهرة بالصفات
فانها غيرها ظاهرا الا مجازا والرجاء لا تخيبوا والسلام عليكم ورحمة الله اقول قد ذكرنا في
كثير من رسائلنا ومباحثاتنا وهنا قد تقدم انهم مقامات الله ومظاهره وان معنى
المقامات والمظاهر في الجملة شيء واحد نعم قد يفرق بينهما فيقال انما يقال المقامات بلاحظ
عدم تغير ذلك وتبدله وهو المعبر عنه بالسرمدية وفي الدعاء سبحان من لا يبيد معالمه واما
المظاهر فبملاحظة ظهوره سبحانه بهم لهم ولغيرهم اما ظهوره لهم بهم فظاهر واما ظهوره بهم
لغيرهم فخفي والاشارة اليه ان الله تعالى ظهر لغيرهم بذلك الغير في ظهوره بهم لهم فافهم واما
قولكم انها هي الذات الظاهرة بالصفات انها هي الذات البحت مع صفة فانك ع
قلت زيد قائم وقاعد وذاهب وجاء كان قائم غير قاعد وكذا الباقي وانما الذات
التي ظهرت بالقيام هي فاعل القيام وفاعل القيام موجده فينتهي الايجاد الى نفس الحركة
الايجادية ولا تكون ذات زيد ابدا حركة لان الذات من حيث هي ليست حركة واذا
اوجدت فعلا اوجده بنفسه والحركة الصادرة عنها التي صفة الذات خارجة عن حقيقة
الذات وهي عين الفعل لكن لما ظهرت الذات بها ظهرت هي بصفة الذات فاذا قلت
قائم كان المستند اليه القيام عين تلك الصفة لا نفس الذات لان القيام في الحقيقة ع
مستند ومنته الى الحركة والذات كما قلنا ليست حركة وانما توجد الحركة بنفسها كما ذكرنا
مكررا الا ان النحاة يقولون في جاء زيد القائم ان القائم مرفوع بالتبعية وفي جاء اخوك
زيد ان زيدا مرفوع على البدلية فلو كان القائم هو الذات او هو الذات مع الصفة لكان

القائم مرفوعا على البدلية لاستناد جاء اليه حقيقة كما في جاء اخوك زيد لا يقال ان زيدا ح ليس معه صفة والا لكان مثل قائم لانا نقول ان الاسم المميز له من جهة اخوته صفة له وانما الفرق بينهما ما قلنا من كون استناد القائم في قائم الى نفسه لا الى الذات بخلاف الاسم في البدل فانه مستند الى الذات لا الى حركتها ولا الى نفسه فافهم وهذه الطريقة المشار اليها هي المعروفة بمخافة واثرها محبة الله واثر محبة الله الا يؤثر ما سوى الله عليه وفي الحديث القدسي معناه قال الله تعالى يا موسى كذب من زعم انه يحبني واذا جاء الليل نام عني يا موسى ارايت محبا ينام عن حبيبه اللهم اعنا على طاعتك واغفر لنا ما مضى من ذنوبنا بمغفرتك واعصمنا فيما بقي من اعمارنا برحمتك يا ارحم الراحمين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

قد تمت هذه النسخة في عشر الثالث من الشهر الثاني عشر من السنة الاولى من العشر السابع من المائة الثالثة بعد الالف على يد اقل عباد الله واحوجهم ابو القاسم بن محمد على اللهم اغفر لي ولوالدي بمحمد وآله ع

قال امير المؤمنين ع
في الجهال قبل الموت موت لاهله
واجسادهم قبل القبور قبور
وان امرأً لم يحي بالعلم ميت
وليس له حتى النشور نشور

وله ع
والذي بعثه بالحق لتبلبلن بلبلة ولتغربلن غربلة ولتساطن سوط القدر حتى يعود اسفلكم اعلاكم واعلاكم اسفلكم وليسبقن سابقون كانوا قصروا وليقصرن سابقون كانوا سبقوا

١٢٧١

قال رسول الله ص ان العبد اذا تخلى بيده في جوف الليل المظلم وناجاه انبت الله النور في قلبه واذا
قال يا رب يا رب ناداه الجليل جل جلاله لبيك عبدي سلني اعطك وتوكل علي اكفك ثم يقول
للملائكة ملائكتي انظروا الى عبدي قد تخلى لي في جوف الليل المظلم والبطالون لاهون والغافلون
نيام اشهدوا اني قد غفرت له

من كتاب مجلى لابن جمهور روي ان داود ع
ناجى ربه فقال الهي لكل ملك خزانة فاين
خزانتك فقال جل جلاله لي خزانة اعظم
من العرش واوسع من الكرسي واطيب من الجنة
وازين من الملكوت ارضها المعرفة وسماؤها الايمان
وشمسها الشوق وقمرها المحبة ونجومها الخواطر وسحابها العقل
ومطرها الرحمة وشجرها الطاعة وثمرها الحكمة ولها اربعة اركان التوكل
والتفكر والانس والذكر ولها اربعة ابواب العلم والحكمة والصبر والرضا
الا وهي القلب

قال رسول الله ص ما من قلب الا وله عينان فاذا اراد الله بعبد خيرا فتح عينيه

لم يكن غدا لك لم تندم على ما فرطت في اليوم يا ابا ذر كم من مستقبل يوما لا يستكمله ومنتظر غدا لا يبلغه

فنعمات فيهم ودمات مكارمهم
ودعاني فيهم وهم فينا كاموات

دَغدَغها بِزَنْدِيْ طَبْلِ كَمَركوهها تابِل كرى تَنْدَى بِيَنْدِيَنْد بِيَنْدِى